

الإسلام السياسي الماهية والمرجعيات والآباء المؤسسون



المركز الكردي للدراسات

مؤسسة بحثية مستقلة وغير ربحية تأسست في عام ٢٠١٤، متخصصة في الشؤون السياسية المحلية والإقليمية والدولية. يهدف المركز من جميع نشاطاته إلى تعزيز المعرفة والسلم والتعايش، وفي المقام الأول تعزيز الحوار بين السوريين بمختلف مشاربهم. ويعنى المركز أيضاً بتشجيع التفكير والتحليل لاستقراء المستقبل ومعالجة التحديات التي تواجهها مجتمعاتنا .



الإسلام السياسي:

الماهية والمرجعيات والآباء المؤسسون

طارق حمو

المحتويات

غرض هذه الدراسة هو بحث ماهية (الإسلام السياسي) عبر تقديم تعريفات عديدة له، وسبر البدايات للاطلاع على أسباب الظهور، ومن ثم متابعة الأفكار والتفسيرات الأولى التي أسست لمبادئ وبنى (الإسلام السياسي) ووطدته من خلال الاعتكاز على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. كذلك تخوض الدراسة في الجذور القديمة لمثل هذه الأفكار والتفسيرات من خلال التعرف على آباء (الإسلام السياسي) ومنظريه، من علماء شريعة وفقهاء ومفسرين، كما ونطلع على الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة في عصورهم، وكان لها أبلغ الأثر في تكوينهم الفكري والنفسي، ودفعهم لتبني أفكار التشدد والتطرف والغلو، وحمل لوائها وجعلها من صحيح وغاية الدين. ولابد من التنقيب في الأسس السياسية للإسلام السياسي، عبر البحث في أفكار "الحاكمية" و"الجهاد" و"دولة الخلافة"، وتقديم عرض فكري وتاريخي لتبيان أساليب جماعات (الإسلام السياسي) في التحشيد والاستقطاب، من خلال اعتمادها على مبادئ "التكافل الاجتماعي والإحسان" و"العدالة الاجتماعية".

أولا: تعريف الإسلام السياسي:

عند التعرض بالشرح والتحليل لمصطلح أو مفهوم (الإسلام السياسي)، من المهم القول إننا نعني هنا بالإسلام السياسي السني تحديداً. أي نتعرض هنا إلى حركات وجماعات الإسلام السياسي السنية، دون التعرض للإسلام السياسي القائم على مذهب الشيعة الاثني عشرية. لقد ظهر (الإسلام السياسي) كمفهوم ومصطلح في الأدبيات السياسية لكي يدل على مجموعة من الأفعال والمجريات السياسية التي تقوم بها قوى وحركات وجماعات تستند إلى تفسيرات وتأويلات خاصة بها للدين الإسلامي. وتوطد هذا المصطلح في عالم السياسة والإعلام، وكذلك على المستوى الأكاديمي، وبات يترافق مع أحداث ومجريات تكون فيها جماعات وقوى وأحزاب إسلامية الهوية، من تلك الحاضرة والعاملة في حقل السياسة، هي المعنية والمقصودة بها.

وأثناء البحث عن معنى ودلالة هذا المصطلح، ومحاولة تقديم تعريف وتفسير محدد وشامل له، فنحن نصطدم بتشكيلة واسعة من الجماعات والحركات والمنظمات التي تستند إلى الدين الإسلامي وشرائعه وطقوسه وتعليماته، وتتخذ منه مرجعية وأسس فكرية لها، في سبيل تحقيق أهداف سياسية دنيوية تتمثل في الوصول إلى الحكم والسيطرة على إدارة الدولة والمجتمع وتطبيق تفسيراتها وتأويلاتها للدين والشريعة. وبذلك فهناك مجموعة من التعريفات والشروحات التي تجتهد في تقديم تعريف أقرب إلى الواقع المعاش لمصطلح

(الإسلام السياسي)، حيث إن الاختلاف واقع فيما بين هذه الجماعات والمنظمات التي ترفع لواء الدين، وهي تنخرط في العمل السياسي، فبعضها لا يوافق على المصطلح، ويرفض أن يكون هناك "إسلام سياسي"، رغم إيمانها بأن الإسلام كدين هو دولة أيضا، وأن الإدارة والحكم وكل مظاهر الحياة، يجب أن تخضع للشريعة ولحكم الإسلام، مع الرفض المشترك والمبدئي لمقولة إن الدين هو مجرد عبادات وطقوس وشرائع حياتية تتعلق بالفرد/ العبد هنا.

1ـ الجماعة الدينية وإدارة السياسة:

يمكن تقديم عدة تعريفات للإسلام السياسي هنا، ومن ثم استخلاص التعريف الذين نعتقد بأنه هو الأصح والأكثر قدرة على ترجمة الفعل والمحتوى والمعنى، ومن هنا يمكن تعريف (الإسلام السياسي)، كمفهوم ومصطلح، بأنه "مصطلح يطلق ويراد به الجماعات والحركات والأحزاب التي تتبنى الإسلام كلياً أو نسبياً كسياسة ونظام حكم، وتسعى لإيجاده في الواقع المعيش، من خلال برامج منظمة قابلة للتطبيق"(1).

ومصطلح (الإسلام السياسي) هو تعبير يعرف - بالدرجة الأولى - عبر المسعى الذي تنشده الحركة التي ترفع هنا لواء الدين الإسلامي، أي بالسياسة، وهي الطريقة المتبعة للوصول إلى الحكم وتطبيق البرنامج الديني، أي تحويل الدين إلى أمور دنيا ومصادر تشريع وحكم، ومن هنا فإن مصطلح "الإسلام السياسي هو تعبير عن الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجاً حياتياً، مستخدمة العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة. فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهجاً، تدخل ضمن هذا التعريف، وبالتالي فإن كلمة سياسي في مصطلح الإسلام السياسي ليست توصيفاً للإسلام بمقدار ما هي توصيف وتعريف بالحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية وخوض الانتخابات والاحتكام إلى صناديق الاقتراع"(2).

([1]) الزبيدي، سالم فرج حمد: مصطلح الإسلام السياسي من حيث: المفهوم، تاريخية النشأة، أسباب الظهور والمصدرية الفكرية. ورقة مقدمة إلى ندوة المصطلحات المعاصرة وأثرها في تكوين الرأي العام ـ رؤية تأصيلية. والندوة عقدت في مركز تأصيل العلوم بجامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم في الخرطوم، السودان ما بين 2ــ 3 نوفمبر/ تشرين الثاني 2016. ص 15.

([2]) الشيخ، رحماني: الأزمة الفكرية لحركات الإسلام السياسي. رسالة ماجستير في العلوم السياسية مقدمة إلى قسم العلوم السياسية في كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر. سعيدة، الجزائر. العام الدراسي 2015/2014. ص 37.

ومن هنا فإن (الإسلام السياسي)، هو مصطلح يعبر عن الحركات والجماعات والأحزاب التي تطبق الإسلام وتعاليمه في الممارسة السياسية اليومية، وذلك بغية ترجمة مشروعها القائم على كون الإسلام دين ودنيا. ويمكن تقديم تعريف آخر لمصطلح (الإسلام السياسي)، والقول بأنه هنا يعني "اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من مظاهر التحديث الإيجابية، والتي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة، أو في الغالب ضدها، عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي"(3).

وثمة نقاط واضحة ومتفق عليها بين جماعات وحركات (الإسلام السياسي) عند الحديث عن التعامل مع السياسة ودهاليزها، ومع مؤسسات الدولة والسلطة، ومن هنا فإن "الرؤية والأيديولوجية للحركات الإسلامية تتنوع وتتعدد، لكن الشيء المشترك بينها هو ما يلي:

أـ اعتبار الإسلام طريقة شاملة للحياة الشخصية والدولة والمجتمع.

ب ـ اعتبار التغريب وتبني العلمانية الغربية، سبباً للآفات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع المسلم.

ج ـ إن استعادة السلطة يتطلب العودة إلى الصراط الإسلامي المستقيم، وهو البديل لكل من الرأسمالية والماركسية.

د ـ إن إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية سوف يؤدي إلى نشوء مجتمع أكثر أخلاقية وعدالة.

ه ـ من واجب المسلمين جميعهم التضحية والجهاد في سبيل الله"(4).

وهناك تناغم وتقارب بين كل من (الإسلام السياسي) و(الأصولية الإسلامية)، وعادة ما يتم استخدام نفس المصطلحين في وسم الحركات ذات النهج الإسلامي من التي تمارس السياسة وتقدم برنامجا سياسيا واضحا، وهنا يمكن القول بأن "أنسب المصطلحات هو الأصولية الإسلامية، من حيث إنه يشير إلى البحث عن أصول العقيدة وعن أسس الدولة الإسلامية وقواعد نظام الحكم الشرعي. وهذا التركيب يؤكد على البعد السياسي للحركة الإسلامية

([3]) بروجا، فرانسوا: الإسلام السياسي: صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا. ترجمة: لورين فوزي زكري. دار العالم الثالث. االقاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1993. ص 71 و72.

([4]) السيد، رضوان: الإسلام السياسي والأنظمة العربية. مجلة (شؤون الأوسط)، الصادرة عن مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق. بيروت، لبنان. العدد 41، 1995. ص 90.

أكثر من جانبها الديني. وبلغة الاستعمال الشائع للمفردات الإسلامية، يشير تصور"التجديد" إلى التجديد الدوري للعقيدة، على حين يعني مصطلح "الإصلاح" إعادة الأحوال إلى وضعها السابق. هناك مجموعة أخرى هامة من المصطلحات تشمل التسميات الخاصة المستخدمة في العربية لوصف الأصوليين أفرادا وجماعات، فمؤيدو الأصولية الإسلامية يشيرون إلى أنفسهم عادة باسم "الإسلاميين" أو "الأصوليين"، بمعنى الحقيقيين"(5).

ومن هذا المنطلق فإن (الإسلام السياسي) يكون بالضرورة أصوليا، أي معتمداً على الأصول والمرجعيات الإسلامية. وهكذا فإن "صفة الأصولية تشير في الغالب الأعم إلى تلك الحركات والأيديولوجيات التي تصر على أن جزءاً لازماً من الدين الإسلامي، اعتمد شكلا من أشكال الحكم (الإسلام دين ودولة)، وعلى الدولة الإسلامية أن تطبق عقائد الدين الإسلامي، وفي مقدمتها الشريعة، على كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية"(6).

ورغم أن السياسة هي الطريقة والوسيلة هنا للوصول إلى الغاية الأهم، وهي تطبيق الشريعة والفهم الذي تقدمه الحركة/ الجماعة/ الحزب للإسلام، إلا أن "الإسلام السياسي يركز على أن السياسة جزء من الدين، وأن الممارسات الإنسانية وكافة جوانبها يجب أن تخضع للمعايير العقيدية، وتطبيق المفهوم الجهادي للوصول إلى الأهداف المنشودة. والإسلام السياسي الذي يرى في الإسلام ديناً ودنيا، يرى أن تراجع الدور الحضاري للمسلمين هو نتيجة حتمية ومنطقية لعدم تطبيقهم لجزئيات وتفاصيل الشريعة الإسلامية، واستبدال هذه الشريعة بالقيم والمبادئ الغربية، وبالتالي فإن أي دور مستقبلي للإسلام والمسلمين يجب أن يرتكز على تطبيق كامل للشريعة في المجتمع الإسلامي بكل مظاهره، بما في ذلك نظام الحكم"(7).

وتوسع تعريف مصطلح (الإسلام السياسي) وتزايد الاهتمام به في الشرق والغرب، حتى أصبح ظاهرة استرعت اهتمام مراكز الأبحاث الدولية والباحثين المختصين بحقول الاستشراق والدراسات الإسلامية، وبدأ البعض في الغرب يطلق أسماء مثل "الأصولية الإسلامية" أو

---

(5) دكمجيان، ريتشارد هرير: الأصولية في العالم العربي. ترجمة: عبد الوارث سعيد. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة، مصر. الطبعة الأولى 1989. ص 21.

(6) زبيدة، سامي: الإسلام: الدولة والمجتمع. ترجمة عبد الإله النعيمي. دار المدى للطباعة والنشر. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1995. ص 29 و30.

(7) السدمي، نهى عبد الله حسين: الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا. مكتبة مدبولي. مصر، القاهرة. الطبعة الأولى 2015. ص 28.

"التطرف"و"الغلو في الدين"على (الإسلام السياسي) كتعريفات مرادفة له، ومن هنا فقد " انبثق مفهوم (الإسلام السياسي) الذي نظر إليه البعض من هذه الزاوية التي يسعى من خلالها إلى ممارسة السلطة وإقامة النظام السياسي الإسلامي، الذي يرجع في أصوله إلى المجتمع الذي أقامه النبي (صلى الله عليه وسلم) في المدينة المنورة، وإحياء الخلافة الراشدة، ولكن من خلال حزب سياسي إسلامي له الحق في استخدام كل الوسائل المباحة والجائزة في الصراع السياسي"(8).

ومن هنا فإن مصطلح (الإسلام السياسي)، هو وصف للجماعات والحركات والأحزاب والمنظمات التي تحمل رؤى وأفكار مستمدة من الدين الإسلامي تهدف لتطبيق الشريعة، أي دولة الخلافة في النهاية، وهذه الجماعات تملك برامج وتصورات سياسية تقوم على الاحتكام للدين الإسلامي، تطرحها على الجماهير من أجل اعتمادها وإقرارها، والمباشرة في تأسيس المجتمع الإسلامي القائم على الشريعة وتطبيق كل حيثياتها وفق الاجتهاد والتفسير الذي تقدمه هذه الجماعات ومنظروها. وترفض أغلبية هذه الجماعات/ الحركات القوانين الوضعية وتتمسك بالشريعة وتطالب بتطبيقها، كما وتلجأ بعضها إلى العنف طريقاً للوصول إلى الحكم لتطبيق برامجها الرامية لتحقيق الشريعة ودولة الخلافة.

2ـ آراء الأصوليين والعلمانيين:

ثمة من قادة ودعاة (الإسلام السياسي)، من يرفض المصطلح، وينكر وجود إسلام سياسي، ومن هؤلاء المنظر السوداني حسن الترابي الذي يرى بأن مصطلح (الإسلام السياسي) هو "مصطلح يجزئ الإسلام كدين، وهو أمر يرفضه أتباعه ومعتنقوه، لذا فإن الأفضل من ذلك هو أن نستخدم مصطلح "الحركات السياسية الإسلامية"(9).

كما ويرفض الداعية والمنظر المصري يوسف القرضاوي فكرة (الإسلام السياسي)، بالصيغة التي يسوقها الآخرون، مبينا بأن الإسلام هو فقط إسلام القرآن والسنة، وهو إسلام سياسي بالضرورة لأنه يخوض في كل أمور الدنيا، "أول ما يجب أن نبينه هنا: إن هذه التسمية في نظرنا ـ نحن المسلمين ـ مرفوضة، وذلك لأنها تطبيق لخطة وضعها خصوم الإسلام، تقوم

([8]) الجاسور، ناظم محمد: موسوعة علم السياسة. دار مجدلاوي للطباعة والنشر. عمان، الأردن. الطبعة الأولى 2004. ص 60.

([9]) الترابي، حسن وآخرون: الإسلاميون والمسألة السياسية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2001. ص 236.

على تجزئة الإسلام وتفتيته بحسب تقسيمات مختلفة، فهو ليس إسلاما واحداً كما أنزله الله، وكما ندين به نحن المسلمون. بل هو "إسلامات" متعددة مختلفة، كما يحب هؤلاء"(10).

كذلك يقف المفكر المصري المستشار سعيد العشماوي ضد مصطلح (الإسلام السياسي)، ولكن من منطلق مغاير لموقف الترابي والقرضاوي، وذلك عندما يقول: "ممارسة السياسة باسم الدين أو مباشرة الدين بأسلوب السياسة يحوله إلى حروب لا تنتهي، وتحزبات لا تتوقف، وصراعات لا تخمد وأتون لا يهمد، فضلا عن أنها تحصر الغايات في المناصب وتخلط الأهداف بالمغانم وتفسد الضمائر بالعروض، لكل أولئك فإن تسييس الدين أو تديين السياسة لا يكون إلا عملا من أعمال الفجار الأشرار أو عملا من أعمال الجهال غير المبصرين، لأنه يضع للانتهازية عنوانا من الدين، ويقدم للظلم تبريرا من الآيات، ويعطي للجشع أسما من الشريعة، ويضفي على الانحراف هالة من الإيمان، ويجعل سفك الدماء ظلما وعدواناً، عملا من أعمال الجهاد"(11).

وهناك طبعا من يقبل هذا المصطلح ويدافع عنه، ومن هؤلاء راشد الغنوشي، الشخصية الإسلامية التونسية ورئيس حزب النهضة، حيث يقول: "أقصد بحركة الإسلام السياسي أن نعمل على تجديد فهم الإسلام، وأقصد هذا النشاط الذي بدأ في السبعينيات والذي كان ينادي بالعودة إلى أصول الإسلام، بعيدا عن الأساطير الموروثة عن التمسك بالتقاليد"(12).

وتميل كل قيادات ورموز جماعات وحركات ومنظمات وأحزاب (الاسلام السياسي)، وعدد آخر من الباحثين والمفكرين العلمانيين، إلى اعتبار أن الإسلام، كدين، هو في الأصل سياسي، وهو يمارس السياسة لأنه يرى في نفسه طريقة حكم وأسلوب حياة، وليس كونه فقط مجرد جوانب روحية وعبادات وطقوس، ومن هنا فإن "الأمور التي يكاد يكون مسلماً بها من قبل جميع المفكرين الإسلاميين، أن الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، يجمع بين العبادة والسياسة، فمنذ أن أطلق حسن البنا في النصف الأول من هذا القرن مقولة إن الإسلام دين ودولة، ابتدأنا نكتشف تحول هذه المقولة، تدريجيا، من شعار خاص بحركة الإخوان المسلمين إلى شعار مشترك بين الحركات الإسلامية قاطبة، بل لا بد من الاعتراف اليوم أن

([10]) القرضاوي، يوسف: فقه الدولة في الإسلام: مكانتها ..معالمها..طبيعتها. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الثالثة 2001. ص 88.

([11]) العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي. مكتبة مدبولي الصغير. القاهرة، مصر. الطبعة الرابعة 1996. ص 17.

([12]) دبعي، رائد محمد عبد الفتاح: أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجا. أطروحة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم السياسية بجامعة النجاح الوطنية في نابلس. فلسطين. العام الدراسي 2012. ص 17.

هذه المقولة صارت تتكرر على ألسنة عدد من المفكرين الذين لا تربطهم بالحركات الإسلامية أية رابطة، فلا هم من منظري هذه الحركات ولا من آبائها الروحيين. خذ أدونيس، مثلا، الذي لا تربطه بالحركات الإسلامية أية رابطة ولا يمكن بأي معنى من المعاني حسبانه مفكرا يجعل الإسلام قاعدة لفكره، إن أدونيس ذهب إلى حد القول: "لا يصح موضوعياً فصل البعد السياسي في الإسلام عن أبعاده الأخرى،ذلك أن السياسة في الإسلام هي شريان يسري بشكل شامل وكامل في بنية شاملة وكاملة"(13).

وختاماً يصح القول بأن مصطلح (الإسلام السياسي) في حقيقته هو: توصيف للحركات والجماعات التي ترفع لواء الدين الإسلامي وتنشد السلطة والحكم، ولديها تصور شامل لكيفية عمل حكومة وإدارة السياسة وكل مظاهر الحياة في الدولة التي لا بد وأن تحمل اسم صفة "الإسلامية"، وتكون مسيرة وفق تصورات وتفسيرات محددة تقدمها هذه الحركات والجماعات وتستند كلها إلى الشريعة الإسلامية. وهذا المصطلح توطد في السنوات الأخيرة، وخاصة بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 2001، حيث باتت الحركات والجماعات الإسلامية، بكافة أشكالها وتوجهاتها، محط أنظار حكومات العالم ومراكز البحوث والدراسات المختلفة.

ثانياً: ظهور الإسلام السياسي:

من المهم متابعة الجذور الأولى لظهور(الإسلام السياسي)، كفكر وتطبيق، ولكن أيضا كمصطلح. ومجرد متابعة للتاريخ الإسلامي، منذ زمن النبي محمد والخلفاء الراشدين إلى الإمبراطوريات الإسلامية التي قامت بعد ذلك، سوف يبين لنا بأن الإسلام، كدين وطريقة حياة، اختلط دائماً بالسياسة والحكم، وأن الحاكم أوالإمام أو ولي الأمر، لم يكن فقط حامي الدين والمعني بمتابعة تطبيق المؤمنين للطقوس والواجبات الإسلامية، ولكنه أيضا كان المشرف على حياة المسلمين وعلى كل قطاعات السياسة والاجتماع والاقتصاد في المجتمع الإسلامي. ونعلم، من خلال متابعة تاريخ الدولة الإسلامية، التي توسعت بالاعتماد على الدافع الديني، أنها كانت تقوم على عاملين اثنين، هما الدين/الإسلام، والدنيا/ الدولةالإسلامية، وأن الحاكم كان يعتمد دائماً على النص الديني في تبرير سياساته والترويج لها بين جموع المسلمين، بوصفها تمثل تعكس تعاليم الإسلام الصحيح.

---

(13) ضاهر، عادل: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة. دار بدايات. جبلة، سوريا. الطبعة الأولى 2008. ص 9.

1ـ الجذور التاريخية:

يعود (الإسلام السياسي)، في جذوره القديمة، إلى التفسيرات المتشددة للدين الإسلامي، والآراء والفتاوى التي تتمسك بالنقل وبحرفية النص القرآني، وترفض اجتهادات العقل والتفسير البشري الذي يرنو لإخضاع النص القرآني لظروف الزمان والمكان. ولا بد لنا من الإشارة إلى الفقيه ابن حنبل (780ــــ 855)، واضع أصول وأسس التشدد الديني والتمسك بروح النص وعدم التسامح في الاجتهاد، ومعاداة الحرية الدينية والفكرية. وقد انتشر الفكر الحنبلي المتشدد على يد عدد كبير من الشخصيات الدينية التي ظهرت في حقب زمنية متعددة ونشرت فتاوى واجتهادات متشددة للدين الاسلامي، مقدمة تفسيراً حرفياً لا يراعي ظروف ومتغيرات الزمن والبيئة. وقد ظهرت جماعات كثيرة في التاريخ الإسلامي، تبنت الأفكار المتشددة والتفسيرات الحرفية لرموز الفكر الحنبلي المتشدد، مقدمة رؤية خاصة للدولة والعلاقات مع الآخرين، ولطريقة الحياة حسب فهمها للدين الإسلامي، الذي رأت فيه دينا ودنيا. وكان رفض الواقع السياسي، والرغبة في تغييره بما ويتلاءم مع الشريعة والنص الديني، هو الباعث الأقوى وراء ظهور هذه الجماعات والحركات وتقديمها لمشروعها القائم على تسييس الإسلام، والتدخل في كل مناحي وتفاصيل الحياة وإدارة السياسة والحكم وفق رؤيتها وتفسيراتها هي، ومن هنا " ترى الجماعات الأصولية أنها تستند إلى الأسس التاريخية التالية: 1ـ القرآن الكريم. 2ـ السنة النبوية. 3ـ كتب التفسير والفقه، المنسوبة إلى: " ابن حنبل المتوفى 855"، وابن تيمية " المتوفى 1328"، وابن قيم الجوزية " المتوفى 1350"، وابن كثير في تفسيره، "المتوفى 1373". ويمكننا إضافة آخرين إلى هذه المرجعية المعتمدة من قبل جماعات الأصولية وهم: " أولا: محمد بن عبد الوهاب النجدي، المتوفى 1791. ثانيا: جمال الدين الأفغاني، المتوفى 1897. ثالثا: محمد عبده، المتوفى 1905. رابعا: محمد رشيد رضا، المتوفى 1935"(14).

ولا بد من الإشارة إلى الاختلافات في الآراء والتفسير بين الأسماء السابقة، ومراعاة تباين الرؤى في ما يخص العديد من القضايا بين الأسماء المقدمة كمرجعيات، فمثلا لا يمكن الزعم بوجود تطابق بين آراء كل من ابن تيمية ومحمد رشيد رضا مثلا، فمنهج الأخير هو منهج إصلاحي يستند إلى واقع وحال المسلمين في بدايات القرن العشرين، ويركز على توحيد الصفوف

([14]) البدوي، جمال: السيف الأخضر: دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة. دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2002. ص 14.

والابتعاد عن إثارة الخلافات المذهبية، كما فعل ابن تيمية. وكانت دولة الخلفاء الراشدين، وكذلك الإمبراطوريات العربية ـ الإسلامية تدار على أساس الشريعة الإسلامية، حيث يحكمها الخليفة على هدي تعاليم الدين الإسلامي، باختلاف التفسيرات وتبني المدارس الفقهية هنا، لكن جمهرة المسلمين، كانت تفهم معاني المواطنة والإدارة والحكم من خلال أحكام الشريعة والولاء للحاكم، بوصفه ولي الأمر، ومن هنا فقد "كانت للدولة فلسفتها السياسية، وهي مزيج من تعاليم الإسلام وفلسفة الحكم في الإمبراطوريات التي عاصرت نشأة الدولة الإسلامية، فقد كان للإسلام طابع سياسي خاص، يختلف عن سياسة العالم الهيليني في أنه يجمع بين الشورى ومركزية الحكم، فالخليفة هو السلطة العليا في الدولة، لكنه يرجع إلى رجاله وأعوانه ومشيريه، وإن كان لا يتقيد بما يشيرون به إلا في حدود الدين. وكان هؤلاء وخاصة العلماء لا يجدون لأنفسهم حقاً في معارضة الخليفة مادام يلتزم حد الشريعة، أما كل ما يستهدفه من أمور الدنيا فهو حق له"(15).

وعبر التاريخ الإسلامي كان هناك حنين دائم ودفين إلى "دولة الخلافة"، حتى وإن كانت هذه الخلافة ظالمة وقاسية تضطهد الرعية بغير إنصاف، كما كان الحال مع السلطنة العثمانية، آخر خلافة دينية سياسية. فمع زوال تلك الدولة التي كانت ترفع شعار "الخلافة"، خيم جو من الحزن على بلاد المسلمين، وعلت الأصوات بضرورة إعادتها، مستنهضة همم المسلمين للعمل على إرجاع نظام الخلافة والخليفة ودولة الإسلام الكبرى، لذلك يصح القول هنا بأن "المسلمين صدموا لإلغاء الخلافة، مع أن كثيراً منهم لم يلقوا من الحكام العثمانيين المتأخرين إلا شراً، والذين سلموا من أذاهم لم يلقوا منهم خيراً لأنفسهم أو لدينهم. ولكن الخلافة تراث تنظيمي ارتبط بمشاعر المسلمين طوال القرون، وكان رمزاً لوحدتهم ودرعاً لدينهم وكيانهم الدولي. وقد تفوقت مشاعر المسلمين الدينية في التأثير على مواقفهم من قضية الخلافة على أنه انفعالات طارئة موقوتة ضد الحكام العثمانيين مهما كانت مراراتها "(16).

وقد لعبت الأحداث السياسية ووقوع الدول والأمصار الإسلامية تحت الاحتلالات والغزوات الخارجية، في دفع العديد من المفكرين والعلماء المسلمين إلى "استثمار" النص الديني في

([15]) النجار، حسين فوزي: الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام. دار المعارف. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1985. ص 62.

([16]) عثمان، محمد فتحي: من أصول الفكر السياسي الإسلامي: دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهي. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1984. ص 48.

تجييش وتحشيد جمهرة المسلمين وإبراز هويتهم الدينية، واستخدامها كسلاح في مقارعة الغزاة لإخراجهم من بلاد المسلمين. وبالاستناد إلى هذه القاعدة، يمكن القول بأن "الحركات الدينية المعاصرة لم تولد من فراغ، فقد كانت بذرتها موجودة على الدوام. وسواء نظرنا إلى العالم العربي أو الإسلامي، فسوف نكتشف أن الدين استخدم مراراً كعامل استقطاب واجتذاب للجماهير، أو لمقاومة طغيان السلطات، أو للتصدي لعمليات الغزو والاحتلال، لاسيما في العصور الحديثة. وكانت الحركة الوهابية، أبرز الحركات الإسلامية التي تكرر ظهورها في أماكن عديدة من العالم الإسلامي، كالهند وإندونيسيا وشمال أفريقيا، وبخاصة عندما اشتد ضغط عمليات التوسع الاستعمارية بقيادة إنجلترا وفرنسا وهولندا وروسيا القيصرية"(17).

وعمدت جماعات وحركات (الإسلام السياسي) إلى استغلال توق المجتمعات المسلمة إلى الحرية والمشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية في تقديم "البديل السحري" لديها، وهو الحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة في كل مفاصل الدولة، أي أسلمة الحكم والسلطة. ومن هنا يصح القول بأن "الإسلاموية بوصفها أيديولوجيا سياسية ظاهرة حديثة، مرتبطة بتوق المجتمعات المسلمة إلى العدالة الاجتماعية التي لم تحققها الحركات القومية العربية بعد الاستقلال. ورغم أنها أيديولوجيا أفرزتها الحداثة، فأرضيتها الفكرية والثقافية واللاهوتية منغرسة في التاريخ الإسلامي. وللإسلاموية تاريخان: تاريخ بعيد يعود إلى هزيمة الفلسفة أمام الغزالي (1058 ــ 1111)، حيث انتهى الجدال في الفكر الإسلامي بين المعتزلة والمتكلمين والفلاسفة إلى انتصار علم الكلام، وتحريم الفلسفة وإقصائها من البرامج التعليمية في المدارس الإسلامية الكبرى، ومن ذلك أنه لم يبق في الساحة إلا السلفية وفق تفسير إبن تيمية (1263 ــ 1328) والصوفية. وثمة تاريخ قريب يعود إلى عدم قدرة حركة النهضة، وفشل محمد عبده في وضع أساس فلسفي جديد للثقافة الإسلامية التي بقيت أفلاطونية. لقد حاول محمد عبده التوفيق بين الإسلام والعلم الوضعي، إلا أنه بقي يبرر تخلف المسلمين بابتعادهم عن "إسلام السلف الصحيح"، وهي الحجة التي التقطها الإسلام السياسي الحديث مع سيد قطب وأبي الأعلى المودودي"(18).

([17]) عبد حيدر، خليل علي: التطور السياسي لدولة الحركات الإسلامية. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. أبو ظبي، الامارات. الطبعة الأولى 1997. ص 1 و2.

([18]) دريس، نوري: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي: إفرازان متناقضان للحداثة. مجلة (عمران)، وهي دورية محكمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة، قطر. العدد 32، ربيع 2020. ص 193.

لكن جماعات (الإسلام السياسي)، التي قادت حركات الشعوب المسلمة ضد المحتلين والغزاة، واستنفرت طاقاتها، ضمن تعبئة دينية استخدمت فيها النص والتراث الدينيين، لم تتوقف عند هذا الهدف في الاستقلال عبر إخراج المحتلين من بلاد المسلمين، ولكنها طورت رؤى أرادت من ورائها الوصول إلى السلطة وإدارة الحكم في بلاد المسلمين، بحسب ما تراه هي من تفسيرات لـ "الإسلام الصحيح"، رافضة الحكومات المدنية، من تلك التي تحتكم إلى الأيديولوجيات والأفكار الوضعية. وهنا يمكن القول إنه و"منذ عشرينيات القرن العشرين، ظهر في العالم الإسلامي مفهوم للإسلام، كان قد ظهر في عهد الخوارج، أسميناه بالإسلام السياسي، تحديداً لهويته، وتفريقاً له عن الإسلام المستنير.

والإسلام السياسي يتميز بعناصر رئيسية ثلاثة هي:

1ـــ التأكيد على أن السياسة جزء من الإسلام، وأن العمل السياسي فرض على كل مسلم.

2ـــ الادعاء بأن جماعته (وكل جماعة تأثرت به أو انشقت عنه) هي جماعة المسلمين، وما تقول به هو الإسلام الصحيح، وهو أمر يعني أن من ليس من هذه الجماعة ليس من جماعة المسلمين، بل هو خارج عن الإسلام، وربما كان مهدور الدم والمال والعرض، كما يعني أن من لم يعتنق كل مبادئ الجماعة، بلا نقاش أو جدال أو تفهم أو تعديل، يعد مرتداً عن الإسلام يستوجب عقاب المرتد.

3ـــ فرض الآراء والقرارات والاتجاهات بالقوة والعنف والاغتيال والحرب،الذي يسمونه جهاداً في سبيل الله"(19).

وهكذا نرى أن (الإسلام السياسي)، كفكرة ومبدأ وعمل وإدارة، يقوم على تفسيرات الفقهاء والمشرعين الأوائل، ممن عمدوا إلى البناء النظري على النصوص الدينية من آيات وأحاديث، لاستنباط فتاوى وأحكام دنيوية تساعد السلطة الحاكمة على إدارة الدولة وفق رؤيتها ومصلحتها. لقد كانت مهمة أسماء كثيرة من فقهاء الإسلام السني هي التشريع والتأسيس للحاكم وسلطته على النص الديني، وتقديم هذه السلطة بوصفها ممثلة وحيدة للدين الصحيح والحقيقي، وإقناع الشعب/ المؤمنين/ الرعية/ بهذه التفسيرات، وربطها بالحكومة والإدارة، بوصفها تمثل الدين وتحميه وتدافع عنه. بينما حاول هؤلاء تقديم منافسي وخصوم الحاكم بوصفهم خارجين عن الدين والملة، أو ضالين مارقين بعيدين عن جوهر وروح الدين

([19]) العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي. مصدر سبق ذكره. ص 297 و ص 298 .

الحق. لقد جير هؤلاء الفقهاء النص الديني لخدمة الحاكم وسيسوه لصالحه ولصالح دوام سلطته الدنيوية. ويمكن القول هنا بأن جهود الفقهاء في التنظير الديني لسلطة الحاكم، وتبرير أعماله وسياساته من خلال النصوص والوقائع في التاريخ الإسلامي، كانت البداية في بروز الخلاف العملي لمفهومي الإمامة والخلافة.

2ـ الحالة المعاصرة:

لقد تعرض العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر لسلسلة من الضربات الموجهة من الغرب، وبدأ فجر القرن العشرين مع هموم إسلامية عميقة، وقلق على الضعف الكارثي للعالم الإسلامي، وهي الهموم التي أنتجت مفكرين مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وبديع الزمان سعيد النورسي، الذين بحثوا عن طرق لقلب هذا المسار من الانحطاط الإسلامي، من خلال فحص الضعف في الممارسة الفكرية الإسلامية نفسها. وعانت الإمبراطورية العثمانية، انهياراً نهائياً، وألغيت المؤسسة المركزية للإسلام وهي الخلافة. ومن رماد الإمبراطورية العثمانية تأسست سلسلة من الدول الإسلامية الجديدة المستقلة اسمياً، وكان تأسيسها على يد النظام الاستعماري الغربي، والعديد من هذه الدول كان ينظر إليها بوصفها عشوائية ومصطنعة. وقد أشرك المسلمون ودولهم في الحربين العالميتين من دون إرادتهم، كما وتأسست دولة إسرائيل اليهودية في قلب العالم الإسلامي، وتعرضت الدول الإسلامية إلى موجة واسعة من الأيديولوجيات والأفكار السياسية الأوروبية المنشأ، مثل: الاشتراكية والماركسية والشيوعية والفاشية، وهو ما شكل سبباً من أسباب التصدعات والمواجهات داخل المجتمعات الإسلامية بين أنصار هذه الأيديولوجيات الغريبة عن المسلمين وتراثهم، وبين الإسلاميين التراثيين الماضويين (20).

أسفر إعلان الضابط مصطفى كمال عن دولة تركيا، كجمهورية قومية علمانية، وعن إنتهاء "دولة الخلافة" التي كانت تحكم شعوباً إسلامية متباينة عرقياً، تعيش في بلاد مترامية الأطراف، عن ظهور الآراء الصحوية الداعية لإقامة الخلافة وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين والنظم الوضعية الآتية من بلاد الغرب، ومن هنا فقد "اكتسب التأكيد على السياسي في الدين الإسلامي قبولا نتيجة لسقوط الدولة العثمانية، أو بالأصح إلغاء الخلافة في عهد كمال أتاتورك(..)، وكانت حركة "الإخوان المسلمون" في مصر، التي تأسست عام

[20] أنظر: فوللر، غراهام إي: الإسلام السياسي ومستقبله. الترجمة: محمد محمود التوبة. مكتبة العبيكان. الرياض، السعودية. الطبعة الأولى 2006. ص 42 و43.

1928، هي أول ردود الفعل بسبب وضعية مصر المتميزة إسلامياً (وجود الأزهر مثلا). كما ظهر للمرة الأولى في الفترة نفسها والمكان نفسه، شعار "الإسلام دين ودولة"، والذي استعمله الدكتور عبد الرزاق السنهوري في مطلع بحث له في مجلة "المحاكاة الشرعية" في أكتوبر 1929. ومن هنا يتضح بأن الشعار حديث وليس له أصل في الإسلام، ولكن الظروف التاريخية كانت تحتاجه"(21).

ولا يمكن هنا القفز فوق تأثير شخصيات كان لها دور محوري فيما يخص توطيد الأسس الفكرية، وتمتين البناء التنظيمي لجماعات وحركات الإسلام السياسي، حيث أفكار ورؤى وفتاوى هذه الشخصيات، التي كانت بمثابة الدعائم التي بنيت عليها الحركات والجماعات، ومن هذه الشخصيات: أبو الأعلى المودوي الذي ظهر في الهند، وقدم كتباً كثيرة يقول فيها بأن الإسلام هو دين ودنيا، وهوية لا يمكن فصلها عن الحياة والسياسة. والمودودي يعود إليه " الفضل ولمعاصريه من أمثال حسن البنا وسيد قطب، في زرع الفكرة ونشرها والسعي إلى تجسيدها من خلال التنظيم الذي هو الجماعة الإسلامية بباكستان، والتنظيم العالمي للإخوان المسلمين"(22).

وشهدت حقب القرن العشرين المنصرم تجليات أكثر بروزاً للحركات الإسلامية التي ترفع شعار "الإسلام دين ودنيا"، وتنشد صراحة الحكم. وتوالت الأحداث والتطورات والانقلابات والثورات في بلاد المسلمين، والكثير منها كان من صنع حركات وجماعات (الإسلام السياسي)، ومن هنا يصح القول بأن "زخم الحركات الإسلامية عبر العالم قد ازداد منذ منتصف السبعينيات، بيد أن حظوظها في الميدان السياسي كانت متفاوتة، فلم تستطع أن تسيطر على السلطة إلا في إيران وحدها، عبر مسلسل ثوري أطاح بنظام الشاه سنة 1979. وفي الجزائر كادت جبهة الإنقاذ أن تستولي على السلطة، غير أنها لم تستطع أن تصمد للانقلاب العسكري الذي أوقف المسلسل الانتخابي في يناير 1992، ومنذ ذلك التاريخ، دخلت البلاد دوامة حرب أهلية. أما مصر، مهد الحركات الإسلامية منذ 1928، فلم يستطع المد الإسلامي أن يستولي على السلطة،

([21]) علي، حيدر إبراهيم: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا. إصدارات مركز الدراسات السودانية. القاهرة، مصر. الطبعة الرابعة 1999. ص 11.

([22]) طالب، عيسى: مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر: أبو الأعلى المودودي نموذجا. رسالة ماجستير في الفلسفة مقدمة إلى كلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران. وهران، الجزائر. العام الدراسي 2013/2014. ص 6.

رغم تعاظم نشاطه في السبعينيات، واغتيال السادات، وتفشي أعمال العنف التي تستهدف السياح والأقباط، ورجالات الدولة"(23).

كذلك تميزت حقبة الثمانينيات من القرن العشرين بظهور عدد كبير من الجماعات والحركات التي تحمل الخطاب الديني الإسلامي وتطالب بالسلطة، أو تقود العمل العسكري المسلح ضد الاحتلالات الخارجية، والحكومات الداخلية الرافضة للحكم الديني، والمتشبثة بالعلمانية والقوانين الوضعية الحديثة. وفي هذه الحقبة ظهرت الثورة الإسلامية في إيران، وحدث التحشيد الشعبي لمقاومة الغزو السوفييتي لأفغانستان، وما رافقه من التمويل والدعم الكبير لـ "المجاهدين"هناك، بالإضافة إلى فشل الحكومات القومية العربية، وتلقى المشروع القومي ضربة قاصمة بعد هزيمة 6 حزيران/ يونيو 1967، وزيارة السادات إلى إسرائيل وتوقيعه معاهدة سلام معها. ومن هنا فقد "قدمت الحركات الإسلامية نفسها كبديل مغاير تماماً لا يبدأ من اللحظة التاريخية ويصعد، ولكن يلغي كل هذا التراكم التاريخي لأنه يتوق لنموذج مثالي تحقق في العصر الذهبي للإسلام. ورغم اختلاف ظروف الحركات الإسلامية في كل قطر، فقد كان لفورة الثروة النفطية في السبعينيات، ونجاح الثورة الإيرانية، أثر واضح في تقوية الجماعات الدينية والتي استغلت جيدا ظروف الفراغ السياسي والفكري، واليأس الجماهيري والمعاناة الاقتصادية، والاغتراب والتبعية بأشكالها المختلفة"(24).

ومن هنا نرى أن مصطلح (الإسلام السياسي)، كظاهرة ووجود، ما هو إلا استمرار وترجمة للأفكار والفتاوى والتفسيرات التي ظهرت منذ بزوغ الإسلام، ورفضت الحكم الوضعي وفكرة ترك الدنيا وشؤونها للحكومة والقائمين عليها، فهؤلاء الفقهاء والعلماء الأقدمون أكدوا في مؤلفاتهم وفتاويهم على حضور الإسلام والتشريع الإسلامي في حياة المسلم الدنيوية، وقالوا بأن الحكم يجب أن يكون سائراً على هدي الشريعة. واستمرت هذه الأفكار في الريادة والتصدر بشكل عام أثناء حكم الإمبراطوريات الإسلامية، وصولا إلى الدولة العثمانية، والتي كانت تعبر عن نفسها كـ"خلافة لكل المسلمين". وبعد انهيار الدولة العثمانية، ومجيء الاستعمار الغربي، وظهور الأنظمة والأيديولوجيات الوضعية، من قومية وشيوعية وليبرالية في عدد

---

(23) كيبل، جيل: من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية. مساهمة في كتاب: الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي.إصدارات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث. بغداد، العراق. الطبعة الأولى 2000. ص 45. وكيبل يتحدث هنا عن نجاح (الإسلام السياسي) في الاستحواذ على السلطة في إيران، وهو (الإسلام السياسي) الشيعي، الذي وطدته الثورة الإسلامية بقيادة آية الله الخميني، حسب تفسيرات وفكر المذهب الشيعي وقاعدة "ولاية الفقيه" الشيعية.

(24) علي، حيدر إبراهيم: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا. مصدر سبق ذكره، ص 10.

من الأقطار الإسلامية، ظهرت جماعات وحركات (الإسلام السياسي) المعاصرة كرد فعل على كل ذلك. وقد تفاعلت جماعات وحركات وأحزاب (الإسلام السياسي) مع الأحداث السياسية لكل بلد عربي أو إسلامي، وتنوعت تجاربها ومواقفها إزاء الأنظمة (الشمولية والعسكرية على الأغلب) من التي رفضت خلط الدين بالسياسة، وأصرت على الطابع المدني والعلماني للدولة.

ثالثاً: الأسس النظرية للإسلام السياسي:

يقوم (الإسلام السياسي) على عدة أسس نظرية وعقائدية واضحة، لا يمكن للدول والجماعات أن تدعي الحكم بالشريعة والاستناد إليها، إلا من خلال التمسك بها والبناء عليها، وعلى رأس هذه الأسس كل من: القرآن الكريم، وسنة النبي محمد. فهذان هما المرجعان الرئيسيان لكل الشرائع والأحكام والقواعد التي تقوم عليها جماعات (الإسلام السياسي). الآيات القرآنية والأحاديث النبوية هي الأساس لعمل كل وحدة أو جماعة أو منظمة تتحرك في الفضاء السياسي مستخدمة الباعث الديني الإسلامي. وتأتي مباشرة بعد القرآن والسنة، تفسيرات وآراء واجتهادات منظري (الإسلام السياسي)، وهؤلاء أسماء فقهية معروفة، نظرت لاستخدام الدين في العمل السياسي، وحثت المسلمين على الفعل السياسي والجهاد لبناء دول الخلافة.

1ـ القرآن والسنة:

يعتمد (الإسلام السياسي) على أسس نظرية ثابتة في الانطلاق للفعل السياسي الدنيوي، ومن أول وأهم هذه الأسس هو القرآن الكريم، فكل جماعات ومنظمات وحركات (الإسلام السياسي) تعتمد على القرآن كمصدر رئيسي للتشريع، مستنبطة منه الأحكام والتشريعات (كل منها حسب فهمها وتفسيرها الخاص للنص القرآني) فيما يخص أمور الدولة والدنيا، وثمة قداسة لا متناهية للقرآن والنص القرآني في فكر جميع الحركات التي تحمل لواء الدين في مساعيها إلى السلطة والحكم.هذه الحركات تطرح برامجها السياسية الدنيوية على مرجعية النص القرآني، وتزينها وتزخرفها بالآيات القرآنية.

والقرآن هو المرجع الأساس للدين الإسلامي، فهو الذي تستنبط منه الأحكام والشرائع، ولا يختلف حول قداسته أي من الحركات والجماعات الإسلامية، ولا أي من المذاهب التي تدين بالدين الإسلامي. فليس من اختلاف على قدسية القرآن ومكانته السامية، وعليه فإن "القرآن العظيم هو كلام رب العالمين، المنزل على رسوله الأمين، صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنطوق بالألسنة، المنقول إلينا تواتراً، المتعبد بتلاوته المتحدي بأقصر سورة منه، فالقرآن إذن هو كلام الحق تبارك وتعالى، وليس كلام البشر، وهو صفة قديمة من صفاته تعالى، متضمن لجميع الكلام، محيط بما لا يتناهى من المعلومات وقولنا المعجز معناه هو الذي لا يستطيع البشر تقليده أو الإتيان بشيء يشبهه، خاصة أن الله تعالى تحدى به العرب، أرباب الفصاحة والبلاغة،ولو بسورة منه، فما قدروا على الإتيان"(25).

لقد تمسكت أدبيات (الإسلام السياسي) بالقرآن، مقدمة تفسيرات كثيرة تذهب بأن القرآن هو كتاب سياسة وقانون وتشريع، وأنه على كل المسلمين العيش على هدي تعاليمه وتعليماته وعدم مخالفتها بالذهاب إلى تبني التشريعات والقوانين الوضعية. ويمكن ملاحظة بأن جماعات ومنظمات الإسلام السياسي انطلقت من فهمها الخاص وتفسيراتها هي للنص القرآني المقدس، وجاءت التطبيقات وإعمال هذا النص في الحياة اليومية مختلفة بين جماعة وأخرى، وبين تجربة إسلامية وأخرى. وتبين هذه الاختلافات والاجتهادات في التفسير والاستناد على القرآن الكريم في نظرية الحكم والإدارة وممارسة السياسة وإدارة المجتمع، مدى تباين المدارس الفقهية وآراء المجتهدين في إعمال النص وتطبيقه في الحياة المعاشة وواقع المسلمين. لقد عمد هؤلاء إلى وضع نظريات متأتية من النص القرآني، تتعلق بكل مجالات الحياة والسياسة، مقدمين تفسيرات تذهب لدعم وتأييد رؤيتهم في إدارة الدنيا والدولة على هدي النص القرآني. وقدم كل من: ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب، ومن بعدهم المعاصرون مثل: أبو الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطب، تفسيرات تذهب في منحى جعل النص القرآني هو قانون الحياة، ومرجعاً لتسيير أمور الدولة. ومن هنا يعتبر (الإسلام السياسي) القرآن مصدرا مطلقا للحقيقة، لزام على المسلمين ودولهم التمسك به، وتطبيقه دون مراعاة للزمان والمكان، فالقرآن هو هنا الوثيقة الإلهية التي تمثل الحقيقة، وما دونها باطل لا يجب التعامل معه بأي نوع من التقديس أو الالتزام. ومن هنا فإنه "لا توجد أمة من الأمم تحفظ كتابها كالأمة الإسلامية، فقد عرفنا اليهود وعرفنا

---

(25) بخيت، محمد حسن مهدي: الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الإستشراقي والتبشيري. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. عمان، الأردن. الطبعة الأولى 2012. ص 16 و17.

النصارى، وعرفنا أصحاب الديانات المختلفة، فلم نجد أمة يحفظ الألوف من أبنائها كتابها كالأمة الإسلامية، وهذا شيء نحمد الله عليه كل الحمد. ولا توجد أمة عندها ما عند المسلمين، فنحن وحدنا الذين نملك الوثيقة الإلهية السماوية التي لم يطرأ عليها تحريف ولا تبديل"(26).

وثمة آراء تذهب بأن هناك تطورات سياسية مرتبطة بزمان ومكان وأحداث محددة جعلت من جمهرة المسلمين تتمسك بالنص القرآني في شؤون الحكم، وتدخله في الحياة والسياسة. فالمجتمع الإسلامي الأول في زمن النبي محمد والخلفاء الراشدين، حيث العرب وحدهم في الدين الجديد، لم يكن بالتعقيد ذلك الذي يجعل من الحاكم والفقهاء حوله يستعينون بالنص القرآني في كل شاردة وواردة، ومن هنا فهناك رأي يقول: "إن علاقة الفكر السياسي الإسلامي بالنص، مرت بمرحلتين رئيسيتين: المرحلة الأولى: لم يكن هذا الفكر بحاجة إلى النص، واستغنى عنه في كل القضايا تقريباً، وعالج القضايا والإشكالات السياسية التي واجهها بعقلانية واضحة، ونادراً ما استعان بالنص، أو بعبارة أخرى كان يقدم العقل على النص. أما المرحلة الثانية والتي تزامنت مع ثورة التدوين في العصر العباسي الأول، فقد تميزت باللجوء المكثف للنص القرآني والحديثي، والتنافس والزحام الشديد حول دلالاته. ويفسر هذا الإقبال بعامل الاستلاب الثقافي الفارسي الذي حصل للمسلمين مع بداية العصر العباسي الأول، فالربط بين الدين والملك كان راسخا وقوياً في الثقافة السياسية للفرس، واستقامة الملك في تقليدهم رهينة بتدين الملك "(27).

ويرفض علي عبد الرازق اعتبار الإسلام كدين مصدراً قابلا للتشريع في أمور الدنيا والسياسة، مفنداً حجج منظري (الإسلام السياسي) حول وجود آيات وأحكام قرآنية في الإمامة والحكم، "لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد، لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلا على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وإنهم لكثر، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا، ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في

(26) مجموعة مؤلفين: قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر. من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1997. ص 82.

(27) جبرون، أمحمد: نشأة الفكر الإسلامي وتطوره: دراسة في المثلث الإشكالي المدنية والأصالة والعقلانية السياسية. منتدى العلاقات العربية والدولية. الدوحة، قطر. الطبعة الأولى 2015. ص 190.

كتاب الله تعالى حجة لرأيهم، فانصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع تارة، والالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى"(28).

وهناك انتقاد صريح لجماعات (الإسلام السياسي) في التمسك بالقرآن، واستخدام الآيات في المسائل السياسية/ الحياتية، ومحاولة تجيير بعض أوجه الدولة والسياسة لصالحها، عبر استخدام وتطويع النص القرآني. وعموماً فإن هناك آراء كثيرة تفند حجج جماعات (الإسلام السياسي) في أن القرآن هو كتاب دولة وسياسة، لكن الثابت بأن (الإسلام السياسي) يعتبر الأخذ بالنص القرآني من الأولويات والواجبات لدى المسلم، بغض النظر عن متغيرات وتقلبات الزمان والمكان. والقرآن هو كتاب يحتوي تشريعات وأوامر وقوانين لجمهرة المؤمنين، يأمرهم بالسير على هديها، والتمسك بها ورفض كل ما هو بشري وضعي. فالمصدر الرئيسي لجماعات وحركات (الإسلام السياسي) هو القرآن والآيات الموجودة فيه، والتي ترى هذه الجماعات أنها آيات صالحة في كل عصر ومكان، رافضة التفسير بأخذ أسباب نزولها بعين الاعتبار.

أما المرجع الثاني لدى (الإسلام السياسي)، بعد القرآن، فهو السنة. والسنة هي الأحاديث التي نقلها أصحاب النبي محمد عنه، وحفظت في كتب الأحاديث المعتمدة لدى المسلمين السنة. ومن المهم أن نذكر هنا بأن علم الحديث هو علم متشعب، وإن الاتفاق أو الاختلاف حوله كبير وعميق. ومن هنا فهناك كتباً كثيرة كتبت في جمع الحديث، وكتب ألفت لرواة الحديث، وكتب أخرى ظهرت لنقد الحديث. ولا بد للباحث من التثبيت من كل حديث يرد سواء بخصوص السنة أو غيرها حين يترتب عليه أثر، سيما وأن هناك حديث متواتر، وحديث آحاد، وهو ينقسم بدوره إلى أقسام منها الحديث الصحيح والحديث الحسن والحديث الموثق والحديث الضعيف. والإختلاف لا يأتي فقط من حيث درجة الحديث، ولكن أيضاً من حيث رفضه تماماً بحجة مخالفته للقرآن والعقل. وعموماً " تطلق السنة تارة على ما يقابل القرآن الكريم، ومنه قوله صلى الله وعليه وسلم: " يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة "، وتطلق تارة على ما يقابل الفرض وغيره من الأحكام الخمسة فيقال: السنة: ما يثاب على فعلها، ولا يعاقب على تركها، وهذا هو تعريف السنة عند الفقهاء. وواضح أنه تعريف باللازم، وهي بهذا الإطلاق ترادف المندوب، وتقابل الواجب، والمحرم، والمكروه، والمباح. كما تطلق السنة أيضاً على ما يقابل البدعة فيقال: أهل السنة،

---

(28) عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. مطبعة مصر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1925. ص 14.

وأهل البدعة. والمشهور في تعريفها عند الأصوليين: ما صدر عن النبي من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير"(29).

ويأتي تركيز جماعات وحركات (الإسلام السياسي) على السنة، بوصفها مشرعاً وداعماً لها، في الكثير من الحالات، في ترسيخ وجهات نظرها في خلط الدين بالسياسة، "مصادر التشريع الإسلامي معروفة لدى المسلمين، موثوقة محفوظة، ولا شك في أن السنة المطهرة، وهي ثانية هذه المصادر، أوسعها فروعاً، وأحلفها نظماً، وأرحبها صدراً، إذ كان كتاب الله الكريم متضمنا للقواعد العامة في التشريع وللأحكام الكلية في الغالب، مما جعله خالداً خلود الحق، بيد أن السنة الكريمة عنيت بشرح هذه القواعد، وتثبيت تلك النظم، وتفريغ الجزئيات على الكليات، مما يعرفه كل من درس السنة دراسة وافية، ومن ثم لم يكن للمتشرعين من علماء الإسلام بد من الاعتماد على السنة، واللجوء إليها والعناية بها والاسترشاد بأحكامها"(30).

ويرفض منظروا (الإسلام السياسي) الآراء التي تنفي عن السنة حثها المسلمين على اعتبار الدين جزء من الدنيا، ويكيلون لهؤلاء الاتهامات، معتبرين السنة من أركان الدين، ولا مناص من التمسك الحرفي بها، "لقد واجهت السنة النبوية المطهرة جملة هجمات شرسة من عبيد الفكر الغربي، الذين حاولوا اغتيالها والإجهاز عليها، بكل ما استطاعوا من قوة، وما ملكوا من حيلة. تعددت وسائلهم، واختلفت مسالكهم، وإن اتحدت مآربهم، فمنهم من تولوا حملات التشكيك في (ثبوت السنة) إما التشكيك فيها كلها أو في السنة القولية خاصة ـ وهي جمهرة السنة ومعظمهاـــ أو في الرواة المشاهير كأبي هريرة رضي الله عنه "(31).

وتعلو النبرة الممجدة للسنة في اعتبارها أوامر واضحة تقوم على خلط الدين بالسياسة، لدفع المسلمين إلى فكر جماعات (الإسلام السياسي). ومن هنا فقد "بشرت أحاديث أخرى بأن الإسلام ستعلو كلمته، وأنه سيدخل أوروبا مرة أخرى، بعد أن طرد منها مرتين، وأنه سيفتح (رومية)، كما فتح من قبل (القسطنطينية) وأنه لا يبقى بيت مدر أو وبر إلا أدخله الله هذا الدين، الذي سيبلغ ما بلغ الليل والنهار، ومعلوم أن هذا كله لا يمكن أن يتم والأمة ممزقة

(29) الحفناوي، محمد إبراهيم: دراسات أصولية في السنة. دار الوفاء للنشر والطابعة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1991. ص 12.

(30) السباعي، مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. دار الوراق للنشر والتوزيع. عمان، الأردن. الطبعة الثانية 2000. ص 12.

(31) القرضاوي، يوسف: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة الثالثة 2002. ص 12.

يضرب بعضها رقاب بعض، إنما يتم ذلك حين تتوحد الكلمة على الإسلام، وتمضي الأمة تحت راية الإيمان "(32).

وقد شهد قطاع السنة، أو علم جمع الأحاديث والفقه واستنباط المذاهب، تأثراً كبيراً بالمجرى التاريخي لتطور الدولة الإسلامية والمجتمع المسلم، فالحاجة إلى استنباط الأحكام وتبرير السياسات والشرعنة للحاكم، ألزمت التأليف والوضع في السنة، وهو ما أدى إلى تضخمها وجعلها المصدر المهم للتشريع، "في إمبراطورية مترامية الأطراف ومتعددة الأقوام والإثنيات، كإمبراطورية الفتوحات العربية الإسلامية، ما كان للذخيرة المحدودة العدد للغاية من الأحكام القرآنية، أن تفي بمتطلبات التشريع القانوني جميعها في مواجهة المستجدات من النوازل، ومن هنا كان من المحتم أن تتراكم، بل أن تتضخم، المدونة الحديثية، وأن تخلع على السنة أهلية تشريعية تضاهي تلك التي للقرآن"(33).

وعليه فإن كلا من القرآن والسنة يعدان من أهم الأسس العقائدية والنظرية التي يقف عليها (الإسلام السياسي)، وهما يقدمان له فهماً خاصاً وتفسيراً يجيره لرؤاه الرامية إلى خلط الدين بالسياسة، وتحويل الإسلام، دينا ودنيا، أداة للسياسة، ينشد من خلالها السلطة والحكم والسيطرة على كل مناحي الحياة.

2ـ آباء الإسلام السياسي ومنظروه:

بالإضافة إلى القرآن والسنة، فقد ظهر عدد من المنظرين الذين وضعوا الأسس النظرية لفكر (الإسلام السياسي) عبر الفتاوى والتفسيرات التي دونوها في مؤلفاتهم، مقدمين المسوغ الشرعي لظهور وعمل ونشاط جماعات وحركات (الإسلام السياسي). وسنقدم أسماء أبرز الفقهاء والعلماء من منظري وآباء هذا الفكر، ممن كانت كتاباتهم هي الأسس النظرية والشرعية لعمل ونشاط جماعات وحركات (الإسلام السياسي)، وذلك حسب الفترة الزمنية لظهور هؤلاء، من الأقدم إلى المعاصر:

---

(32) القرضاوي، يوسف: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2001. ص 34.

(33) طرابيشي، جورج: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة. دار الساقي. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2010. ص 104.

أ ـ ابن تيمية (1263 ـ 1328):

وهو من أهم الأسماء التي تعتمد عليها جماعات (الإسلام السياسي) كمرجع لتبرير وجودها،وتوطيد دورها ونشر نشاطها.

وتحفل أدبيات جماعات (الإسلام السياسي) بآراء وفتاوى وتفسيرات ابن تيمية واجتهاداته في العديد من المسائل، التي تتعلق بعلاقة الدين بالسياسة والدولة. وقد عاش ابن تيمية في بيئة مضطربة اتسمت بالحروب والصراعات المذهبية مما أثر على نمط تفكيره وتشكيل شخصيته ووعيه، "كان مولده بمدينة حران، مهد الفلسفة والفلاسفة، والصابئة والصابئين من أقدم عصور الإسلام، ولقد نشأ النشأة الأولى فيها إلى أن بلغ السابعة من عمره، فأغار عليها التتار، ففر أهلها منها، وكان ممن هاجر أسرة ابن تيمية، والتي هاجرت إلى دمشق"(34).

وتميزت آراء ابن تيمية بالتشدد وبروز الفتاوى التي تكفر فرقاً إسلامية، وتعادي الاجتهاد وتدعو إلى التمسك بروح وحرفية النص، مع رفض التأويل الذي يأخذ الزمان والمكان بعين الاعتبار، بالإضافة إلى ردوده العنيفة على المعتزلة والمنطقيين، وهجومه على الفلاسفة، وكرهه لكل من يدعو إلى إعمال العقل وإهمال النقل. وقد ألف ابن تيمية عشرات الكتب والرسائل، منها: (مجموعة فتاوى ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، اقتضاء الصراط المستقيم في الرد على أصحاب الجحيم، الرد على المنطقيين، ودرء تعارض العقل والنقل وغيرها..). وخاض ابن تيمية في مؤلفاته في مسائل كثيرة عقدية، متشعبة وخلافية، أطلق فيها أحكاماً صارمة وقاسية وصلت إلى حد اتهام المسلمين من الذين لا يتفق معهم بالكفر والخروج من الملة، ذاهباً في وجوب استتابتهم أو قتلهم، "إن الكافر عند شيخ الإسلام هو كل من لم يؤمن، سواء بلغته الرسالة أو لم تبلغه، وسواء أكان مكذبا لها أم كان غير مكذب، وسواء أكان متردداً أو شاكاً أو معرضاً عن النظر لسبب من الأسباب، أو اجتهد فأخطأ في معرفة الحق، أو حتى كان غافلا الغفلة المطلقة. وكل هؤلاء الذين ينطبق على أحدهم لفظ (الكافر) تجري عليهم أحكام الكافر في الدنيا والآخرة إلا الغافل غفلة مطلقة، فإن عقوبته في الآخرة موقوفة على بلوغ الرسالة، وإن كان داخلا في جملة الكفار في الدنيا "(35).

---

[34] أبو زهرة، محمد: ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1991. ص 17.

[35] السمهوري، رائد: نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجا). طوى للنشر والإعلام. لندن، بريطانيا. الطبعة الأولى 2010. ص 33.

هذا غير آراء أخرى، ما خلا التكفير، أخذها عليه العديد من العلماء المعاصرين له، والذين جاءوا بعده وأخضعوا كتبه وفتاويه للدراسة والبحث، "أما ابن تيمية فمن الصعب الاستفادة من كتبه دون التعرض لأخطائه، لأن بدعه غالبة على عمله وتفكيره، فهو داعية في كل حركاته وسكناته، ولا يكاد يخطو بالقارئ خطوات إلا وجد له مبرراً يقحمه به في أحد المواضيع الحبيبة إلى فؤاده، مثل الجهة، ووصف المولى تعالى بالحوادث، أو النهي عن التوسل وجعله شركاً، أو سب الصالحين وعدهم ملاحدة وشياطين، أو غير ذلك من مواضيعه التي يدعو إليها، فلا بد أن يجد سبيلا أو آخر للدخول في هذه المباحث في كل مقالاته، مما جعل مقالاته عديمة الجدوى في أغلب الأحيان من الناحية العلمية، وخطيرة على القارئ من ناحية أخرى"(36).

وأخذ ابن تيمية موقفا متصلبا من السلطات الحاكمة، ومن بعض الأمراء الذين اتهمهم بأنهم لا يطبقون الشريعة الإسلامية بالمقدار الكافي والدرجة المطلوبة. وكان يميل إلى مناصحة هؤلاء ومهاجمتهم طالباً منهم التمسك بروح النص والإصرار على التطبيق الحرفي، وعدم قبول التعطيل في الحدود والشرائع التي يراها من أصل الدين. هذا فضلا عن دعوته بضرورة اقصاء بعض الفرق الإسلامية كالصوفية والشيعة وأصحاب الكلام. وهذه المواقف المتشددة تركت الأثر الكبير في جماعات (الإسلام السياسي)، التي تناوئ الحكومات، وتطالب الحكام بفرض الشريعة والاحتكام إليها وإعلان التوبة. هذه الجماعات، وبناء على فتاوى ومواقف ابن تيمية، تكفر الحكام والأنظمة في الدول الإسلامية وتهددهم بالجهاد إن هم رفضوا الانصياع لمطالبها، "تعرض ابن تيمية إلى السجن والحرمان في مرحلة من حياته بسبب مواجهة خاضها مع السلطة الأميرية التي ناصرت خصومه الشيوخ الصوفيين. فعملا بالتقليد الحنبلي الحقيقي دافع ابن تيمية عن الأرثوذوكسية الحرفية ضد ما اعتبره ممارسات صوفية متحللة ومارقة، كانت محاطة حينذاك برعاية أميرية. ولكن الراديكاليين الحديثين لا ينتصرون لابن تيمية بسبب هذه الواقعة. وان واقعة أخرى، هي فتواه ضد المغول، توفر مرجعاً تاريخياً وسابقة تاريخية لتشكيك الراديكاليين الحديثين في الهوية الإسلامية للحكام المسلمين أسميا. فقد طلب من ابن تيمية أن يصدر فتوى حول ما إذا كان حكام ماردين(في تركيا الآن)

---

[36] العتيق اليعقوبي، محمد بن أحمد: فتاوي ابن تيمية في الميزان. مركز أهل السنا بركات رضا. فوربند، الهند. الطبعة الأولى 2003. ص 37.

المغول الذين اعتنقوا الإسلام، يمكن أن يعتبروا مسلمين حقيقيين. فأفتى بأنهم لا يمكن أن يعتبروا مسلمين لأنهم في ممارستهم في الحكم يخلطون الشريعة الإسلامية بالياسا، شريعة المغول "(37).

وجراء هذه الفتوى الخطيرة في رفض اعتبار المغول الذين قبلوا الإسلام ديناً ومارسوا فروضه وطقوسه، مسلمين، واعتماداً عليها، فإن الجماعات الإسلامية الجهادية المتطرفة، وبعض حركات وجماعات (الإسلام السياسي) المنخرطة في العمل السياسي العلني، باتت تتخذ منها الأساس في تكفير الحكام والقائمين على شؤون الدولة في البلاد الإسلامية، بل وحتى إعلان الحرب عليهم والقتال ضدهم، قائلين بجواز هذه الفتوى وشمولها لكل زمان ومكان. وبناء على فتوى ابن تيمية فإن العديد من الحركات والجماعات الإسلامية الجهادية المقاتلة تعتبر هؤلاء الحكام وهذه الأنظمة، خارجة عن الملة والدين، بسبب تعطيلها العمل بالشريعة الإسلامية وتطبيقها للأنظمة الوضعية، واعتمادها الديمقراطية والانتخابات بدل اللجوء إلى الشريعة الإسلامية. أي أن هذه الأنظمة تفعل ما فعله حاكم ماردين التتاري عندما تمسك بالقانون التتاري القديم (الذي تقوم الديمقراطية والقوانين الوضعية محله الآن)، وفضل تعطيل أحكام الشريعة التي يقول بها الدين الإسلامي.

ب ـ محمد ابن عبد الوهاب (1703 ـ 1792):

وهو رجل دين، عاش في الجزيرة العربية في زمن اتسم بالاضطرابات والصراعات الداخلية بين القبائل والإمارات المحلية. ودرس ابن عبد الوهاب الشريعة الإسلامية متمسكاً بمنهج التوحيد على مذهب ابن حنبل، ومن كتبه (كتاب التوحيد، وكتاب الأصول الثلاثة، وكتاب كشف الشبهات وكتاب أصول الإيمان، وكتاب الهدي النبوي وغيرها..). وإليه تعود الدعوة الوهابية، وهي دعوة سلفية متشددة، تتمسك بروح النص وترفض الاجتهاد والتأويل العقلي. وقد تحالف محمد ابن عبد الوهاب مع أسرة آل سعود القبلية لتأسيس دولة في الجزيرة العربية وفق عقد غير معلن بينهما، يضمن تمسك الدولة السعودية بالمذهب الوهابي، مع توزيع السلطات السياسية والدينية بين آل سعود و آل الشيخ ابن عبد الوهاب.

ويعرف الاتجاه الذي يتبنى دعوة وأفكار محمد بن عبد الوهاب بالدعوة الوهابية، وهي تقوم على مجموعة من المبادئ المتشددة ضمن التفسير السلفي الذي يقتدي بالنبي محمد

(37) زبيدة، سامي: الإسلام: الدولة والمجتمع. مصدر سبق الإشارة إليه. ص 38 و 39.

وصحبه، ويذهب في إدارة شؤون الحياة على النحو الذي كانت تديره دولة النبي محمد والخلفاء الراشدين، أي الإسلام الأول البعيد عن تعقيدات الحياة، مع اعتبار كل فرقة تخرج عن التفسير السلفي الحنبلي، فرقة ضالة، مع تكفير واضح للشيعة والصوفيين، وإظهار الكره والعداء للآخر المختلف، غير المسلم. ومن هنا يمكن القول بأن الدعوة الوهابية قامت على "المبادئ التالية:

أولا: توحيـــد اللـــه تعـــالى في عبادتـــه، وتوحيـــده في ربوبيتـــه، وتوحيـــده في أســمائه وصــفاته، وإقــرار هــذا المبــدأ قــولا وعمــلا، والبعــد عــن جميــع مظــاهر الشــرك والوثنيــة، والــرفض والتصــوف، والإلحــاد والزندقــة، التــي تكــدر نقــاوة الإسلام، وتشوه جماله.

ثانيــا: التمســك بمــنهج الســلف المبنــي على الكتــاب والســنة في العقائــد والأحكام، مع تقرير مبدأ الاجتهاد، والرد على التقليد الأعمى.

ثالثا: الجهاد في سبيل الله، لنشر الدعوة حينا، ولحمايتها حينا آخر.

أما مصادر الدعوة فهي:

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: السنة النبوية.

ثالثــا: آثــار الســلف الصــالح مــن الصــحابة والتــابعين ومــن بعــدهم الأئمــة الأعــلام، خاصــة الإمــام أحمــد بــن حنبــل، وشــيخ الإســلام ابــن تيميــة، وتلميــذه الإمــام ابــن قيم الجوزية"(38).

هذا على الصعيد النظري والأيديولوجي، أما على الصعيد السياسي الممارس، فقد أبدت الدعوة الوهابية بعد التحالف مع أسرة آل سعود، والزحف للسيطرة على نجد والحجاز، مع مراحل الدولة السعودية الأولى حتى تأسيس مملكة عبد العزيز آل سعود، فكانت برغماتية إلى حد كبير، مع الاستناد والاعتكاز دوماً على القرآن والسنة في تفسير وتبرير الموقف السياسي/ الحياتي. ومن هنا ظهرت العلاقة المميزة مع الحاكم، وتم التماس الأعذار لأفعاله

([38]) مقبول أحمد، صلاح الدين: دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها. دار ابن الأثير. الجهراء، الكويت. الطبعة الثانية 1996. ص 129 و 130.

وسياساته، طالما أظهر التمسك بالدين والسعي من أجل نشره والتصدي لخصومه، "في ما يتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكومين، تؤكد الوهابية إلزامية الطاعة التامة للحاكم، وإن كان حاكماً غير عادل، فالشيخ محمد بن عبد الوهاب تابع موروث ابن تيمية في أن أهل السنة يرون أن الحكام الظلمة يجب أن يتم دعمهم ومتابعتهم فيما وافق أحكام الشرع، فيصلى خلفهم، ويجاهد معهم، وتستغل قوتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن الخروج على هؤلاء الحكام الظلمة دوماً ما ينتج مصالح أقل ومفاسد أعظم"(39).

وانعكست هذه البراغماتية في التحالف مع آل سعود، على استفادة الوهابية من الدعم الرسمي والحماية الرسمية من الدولة والحاكم في توطيد أركان المؤسسة الدينية ذات المنهج والتفسير الوهابي، والانتشار الأفقي بين طبقات الشعب والمجتمع والتصدي لخصوم الدعوة ومحاصرتهم والتضييق عليهم، بالاعتماد على سيف الحاكم. وعليه فإن"من المواقف التاريخية التي كان يتجلى فيها عمق التحالف والتعاقد بين (الأمير والشيخ) التطبيع الشديد والمؤلم، الذي كانت تمارسه الوهابية طيلة القرن الماضي لكي تتأقلم مع واقع وتطور الدولة السعودية الحديثة، فالوهابية المتحالفة مع الدولة، لم يكن اعتدالها ومرونتها إلا تجاه سياسة الأمير في بناء دولته، وليس تجاه عموم الناس وتجاه حرياتهم في اختيار مذاهبهم بحسب قناعتهم الشخصية. بعبارة أخرى: كانت الوهابية (معتدلة سياسيا/ ومتشددة فقهياً)، وكانت تسعى دوماً إلى تمكين سلطتها على المجال العام، بل وتوسيع تلك السلطة قدر الإمكان، حتى لا يكون هناك أي فراغ أو هامش في المجال العام لا يخضع لأيديولوجيتها الفقهية!"(40).

ومن هنا يظهر بأن العقيدة الوهابية نشأت على أسس سلفية وأصولية واضحة، مستلهمة التفسير والتشريع من آراء وفتاوي ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية. وقد تحولت هذه العقيدة إلى أيديولوجية حكم وسياسة، بواسطة الدولة السعودية، حيث انتشرت وتم تقديمها على إنها شريعة الإسلام الصحيح، التي يجب على المسلمين التمسك بها كمنهج حياة وكأسلوب لإدارة الدولة.

ج ـ أبو الأعلى المودودي (1903ـ 1979):

---

(39) عفان، محمد: الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة. جسور للترجمة والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2016. ص 143.

(40) مجموعة مؤلفين: الوهابية والسلفية: الأفكار والآثار. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2016. ص 512.

وهو رجل دين باكستاني، ومن مؤسسي الجماعة الإسلامية في باكستان، وضع في مؤلفاته الأسس النظرية التي تقوم عليها جماعات (الإسلام السياسي)، ومن أهمها فكرة الحاكمية وإعلان الخلافة، وإحياء مبدأ الولاء والبراء، ومن أبرز كتب المودودي (الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، الإسلام والمدنية الحديثة، الخلافة والملك، برالأمان، نحن والحضارة الغربية، مناهج الانقلاب الإسلامي، نظرية الإسلام السياسية وغيرها...).

يعتبر المودودي أن أكبر مصيبة حاقت بالمسلمين في العالم، وأن الذل والانكسار الذي يعيشونه الآن، ما هو إلا نتاج ابتعادهم عن تطبيق الإسلام ورفضهم الركون للشريعة وأحكامها، واللجوء إلى الأحكام الوضعية والشرائع البشرية بدلامن ذلك، "أكبر نكبة أصيب بها المسلمون اليوم هي أن ليس فيهم في الدين والتدبر في الكتاب والسنة، وهذا هو الذي قد زعزع أركان عقائدهم وجرد أعمالهم عن الروح وشتت شملهم وخيب مساعيهم ودفع حياتهم في الفوضى، ومن نتائج هذا الجهل والفوضى أن الذين يدعون الإسلام ويزعمون أنفسهم مسلمين، يوجد فيهم أشنع ما يكون من أنواع الأوهام وعقائد الشرك، بل هم يعتنقون مبادئ ونظماً تدعو صراحة إلى الإلحاد والدهرية والكفر بالله ولا يشعرون بأن الإسلام الذين يدعون اتباعه لا يتلاءم أبدا مع هذه الأفكار وأن بينه وبينها ما بين السماء والأرض"(41).

وتحدث المودودي في كتبه عن أسس الدولة الإسلامية والأحكام التي يجب أن تخضع لها هذه الدولة وتخضع لها مواطنيها، وعلاقة هؤلاء المواطنين بالحكم، وتنفيذ الحدود والعلاقات مع الآخر غير المسلم، وتسيير الاقتصاد والمجتمع. فعن خصائص الدولة الإسلامية يقول المودودي: "إن هذه الدولة تتأسس بعهد واع من شعب حر على أن يحني رأسه برضا منه لرب العالمين ـ مع كونه حراً حرية تامة ـ ويقبل أن تكون له مكانة الخليفة ـ لا الحاكم ـ تحت سلطة الله العليا، وأن يعمل طبق القوانين والأحكام التي أقرها الله في كتابه وأرسلها على يد رسوله صلى الله عليه وسلم "(42).

وكان المودودي ناشطاً سياسياً يركز على واقع المسلمين المزري في شبه القارة الهندية، داعياً إلى تشكيل دولة إسلامية (باكستان لاحقا) تطبق الشريعة وتقوم على أساسها، تكون هي نواة دولة الخلافة التي تؤطر مسلمي العالم، وتضع لهم مشروعا قائما على الشريعة الإسلامية، لا على القوانين الوضعية، "لقد تميز فكر الأستاذ المودودي بما يمكن أن نسميه

([41]) المودودي، أبو الأعلى: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة. دار القلم. الكويت. الطبعة الرابعة 1980. ص 16 و17.

([42]) المودودي، أبو الأعلى: الخلافة والملك. ترجمة: أحمد ادريس. دار القلم. الكويت. الطبعة الأولى 1978. ص 33.

"الموسوعة الإسلامية"، فهو قد صنف ـ تقريباً ـ في كل الميادين والمشكلات التي تمس من قريب حركة البعث والإحياء الإسلامي... وفي مؤلفاته تبرز اهتماماته بالمخاطر الكبرى التي تعوق الإسلام إلى الهيمنة على حياة المسلمين، سواء أكان مصدر هذه المخاطر "التغريب" الآتي من الحضارة الغربية، أم "التخلف الموروث"عن الأسلاف؛ ولذلك، فلقد تعرض الرجل لاضطهاد القوى العلمانية ولهجوم المؤسسات الإسلامية التقليدية على السواء"(43).

وأسس المودودي الجماعة الإسلامية عام 1941 لتكون النواة لتأسيس دولة المسلمين في الهند، وتتوسع بعد ذلك لتكون منطلقاً لتوحيد مسلمي العالم في دولة الخلافة المنشودة، "إن غاية الجماعة الإسلامية ومناط جميع جهودها هو إقامة دين الله أو إقامة النظام الإسلامي، وكسب مرضاة الله، والحصول على النجاة في الآخرة. وليس المراد من إقامة دين الله إقامة جزء معين منه، بل إقامة دين الله كاملا سواء فيما يرجع إلى الحياة الفردية أو الحياة الجماعية، أو إلى الصلاة والصيام والحج والزكاة، أو إلى الاقتصاد والاجتماع والمدنية والسياسة، إذ ليس في الإسلام، ولو جزء بسيط منه يعتبر غير ضروري، فالإسلام كله ضروري"(44).

واعتمد المودودي على الجماعة الإسلامية في نشر أفكاره خارج دولة باكستان بعد تأسيسها عام 1947، وذلك عبر ترجمة كتبه وأفكاره إلى لغات الشعوب الإسلامية، مقدماً نفسه كداعية إسلامي عالمي، له هدف أكبر من أن ينحصر ضمن جغرافية باكستان، بل إن عمله ونضاله، وبالتالي عمل الجماعة الإسلامية التي يتزعمها داخل هذه الدولة، ما هو إلا بداية لتوحيد الأمة الإسلامية وتأطيرها في دولة واحدة جامعة لكل المسلمين في العالم: أي دولة الخلافة، "بعدما تأسست الجماعة الإسلامية أنشأ المودودي مكتب ترجمة مكلف بترجمة أعماله إلى العربية، وسرعان ما ترجمت بعد ذلك إلى الفارسية والتركية. وبدا جلياً بعد ذلك للمودودي وحدة الهدف الذي يجمعه بالعرب والفرس والترك من المسلمين، وصور أنشطة جماعته وأفكارها على أنها ذات صلة بحياتهم وظروفهم، هذه الرؤية الكونية كانت مغروسة في الجماعة وجزءاً من مهمتها. مع الوقت رسخت جهود الترجمة الصورة العالمية للحزب، كما

---

(43) عمارة، محمد: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2011 م. ص 45.

(44) المولى، سعود: الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين. مركز (المسبار) للدراسات والبحوث. دبي، الامارات. الطبعة الأولى 2012. ص 439.

روجت للمودودي على أنه مفكر إسلامي عالمي له فضل كبير في تشكيل الإسلاموية عبر العالم الإسلامي" (45).

إن أهمية المودودي تأتي من حيث كونه قائدا حركيا له ملايين الأنصار، ومبتدع ومطور مبدأ "الحاكمية لله"، وهو المبدأ الخطير الذي استندت عليه جماعات وحركات (الإسلام السياسي) في شرعنة عملها الحركي والسياسي دخل المجتمعات الإسلامية، جاعلة من هذا المبدأ أحد أسس العمل السياسي في بناء دولة الشريعة الإسلامية.

د ـ حسن البنا (1906 ـ 1949):

وهو مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928. ويعتبر حسن البنا من أهم رواد ومنظري وقادة (الإسلام السياسي)، والقدوة التي تقتدي بها جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وكذلك التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، بوصفه "القائد الشهيد"، الذي وضع أسس الجماعة ووطد أركانها، وضحى بحياته دفاعاً عن الدعوة والرسالة التي حمل لواءهاهو ورفاقه. ولا يمكن فهم شخصية ودور ومكانة حسن البنا بمعزل عن تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، فالرجل بوصفه المؤسس والمنظر للجماعة، له بصمات واضحة ورئيسية في تشكيل منظمات وجماعات (الإسلام السياسي) في كل العالم، وتقويتها والتصدر بها. لقد طغى الدور السياسي والتنظيمي لحسن البنا على مكانته الدينية والفكرية، فهو رجل تنظيم وسياسة بالدرجة الأولى، قبل أن يكون رجل فكر ودعوة وتنظير.

كذلك لا يمكن فهم شخصية البنا بمعزل عن الوضع السياسي في مصر، في زمان تشكيل جماعة الإخوان المسلمين، فهو قام بهذا التنظيم كرد على ما يحدث في الساحة الاجتماعية والسياسية في مصر، وهو يروم إلى الإصلاح والحكم وإدارة الدولة والمجتمع كهدف نهائي له، "يقول حسن البنا: أول ما بدأت فكرة الإخوان ودعوتهم في الظهور والذكر، وكان ذلك في سنة 1927، 1928 الميلادية، كان هدفها الأول مقاومة تيار الإلحاد والإباحية الذي قذفتنا به أوروبا، والذي أخذ كثير من الكتاب والهيئات والحكومات يروج له، ويعجب به ويدعو إليه دعوة قوية عنيفة اضطربت لها نفوس الغيورين على ما بقي من تعاليم الإسلام، وكانت وسيلة الإخوان إلى هذا المعنى، تكوين جبهة من النفوس المؤمنة الفاهمة لتعاليم الإسلام فهماً صحيحاً، تعمل على تطبيقه في نفسها وفي كل ما يحيط بها وتدعو إليه غيرها، وتقدم

---

(45) كريمو، محمد: الإصلاح الإسلامي في الهند: الدولة في فكر شيراغ علي ـــ محمد إقبال ـــ أبي الأعلى المودودي. ترجمة: محمد العربي ـــ هند مسعد. جداول للنشر والترجمة والتوزيع. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2016. ص 187.

الزمن بالدعوة وأهلها فاصطدمت بهذه الأوضاع الفاسدة في طرائق الحكم ووسائله وأساليبه في مصر، ورأت أن الإسلام الحنيف يعتبر الحكم الصالح جزءاً من تعاليمه، ويضع له قواعده ونظمه وأساليبه ووسائله وحدوده، وأنه يجعل من واجبات المسلمين، أفراداً وجماعات، أن يعملوا على إيجاد الحكومة الصالحة، ولهذين السببين: تعذر قيام إصلاح اجتماعي مع وجود حكومات غير صالحة، واعتبار الإسلام العمل لإصلاح الحكم فريضة من فرائضه"(46).

وجاهرحسن البنا، منذ صغره، بالعمل ضد الاحتلال البريطاني لمصر، وكان يشارك منذ يفاعته في المظاهرات التي تنظمها القوى السياسية المناهضة للاستعمار، وكان يعتبر الاحتلال البريطاني قوة غريبة تفرض على الدولة المصرية هوية وتوجهاً مغايراً لهويته، وتمنعها من التحرر والاستقلال. وكان هذا الوعي بمخاطر الاحتلال البريطاني وفرض الإرادة الاستعمارية على مصر، ومصادرة قرارها قد ظهر على البنا مبكرا، حيث إنه شارك في المظاهرات التي نظمت ضد الاحتلال البريطاني عام 1919 وكان لا يزال في الثالثة عشرة من عمره(47).

وكان هدف حسن البنا من وراء تشكيل الجماعة هو مصر بالدرجة الأولى، وقد عرف جماعته بأنها سياسية وأصولية واجتماعية وصوفية، بمعنى أنها شاملة وتستهدف التغلغل والانتشار في كل طبقات المجتمع وكافة مناحي الحياة، "يعتقد الإخوان المسلمين أن الطريق الوحيد للإصلاح هو أن تعود مصر إلى تعاليم الإسلام فتطبقها تطبيقاً سليماً، وأن تقتبس من كل فكرة قديمة أو حديثة، شرقية أو غربية ما لا يتنافى مع هذه التعاليم ويكون فيه الخير للأمة"(48).

وانخرط حسن البنا بشكل تام في الحياة السياسية وتفاصيل ومجريات السياسة، وصار يتابع كل ما يحدث في القصر والجيش والدولة، مركزاً على تقوية الجماعة والتنظيم السياسي الجديد الذي يقوم على رأسه، ومن هنا فقد"أفاد من فشل الأنظمة السياسية والفوارق الضخمة بين الحكام والمحكومين، وظل يحرص على نشر دعوته فحسب، ويتحسس مكانه بين الجماعات والأحزاب والقصر. ويعبر بين الحين والحين عن موقف سياسي. بعث برسائل إلى رؤوساء الوزارات يدعوهم إلى الإصلاح الاجتماعي الشامل على هدي الإسلام. وتضمنت

([46]) انظر: يوسف، السيد: الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟ حسن البنا والبناء الفكري. الجزء الثاني. مركز (المحروسة) للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات. القاهرة. مصر. الطبعة الأولى 1994. ص 75.

([47])Vgl. Hafez, Farid: Islamisch- politische Denker: Eine Einfuhrung in die islamisch- politische Ideengeschichte. Peter Lang GmbH. Frankfurt. Deutschland. 2 Auflage 2014. S 151.

([48]) البنا، حسن: مذكرات الدعوة والداعية. مكتبة آفاق. الكويت. الطبعة الأولى 2012. ص331.

الرسائل تهديداً مقنعاً يحمل معنى بأن الإخوان يشكلون قوة على أرض الواقع، ومن الأفضل أن تلتفت الحكومات إلى ما يقولونه"(49).

وسوف نعود في سياق البحث، وبشكل تفصيلي وموسع، إلى تحليل حياة وأفكار حسن البنا، للاطلاع على دوره المحوري في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين ووضع البنى الفكرية والتنظيمية لها، ورسم توجهاتها وقيادة فترة مهمة وحاسمة من تاريخها في العهد الملكي.

هـ ـ سيد قطب (1906ـ 1966):

وهو من أهم منظري (الإسلام السياسي)، واشتهر بكتبه التي دون فيها أفكاره ورؤاه حول "حاكمية الله"و"عالمية الجهاد"، و"جاهلية العالم"، ودعوة المسلمين إلى القيام في وجه الحكومات في بلادهم، من التي ترفض تطبيق الشريعة الإسلامية وتصر على التمسك بالقوانين الوضعية. ومن كتب سيد قطب:(معالم في الطريق، في ظلال القرآن، العدالة الاجتماعية في الإسلام، هذا الدين، الإسلام ومشكلات الحضارة، السلام العالمي والإسلام، معركتنا مع اليهود وغيرها..).

وكان سيد قطب، في بداياته، ناقداً وشاعراً، ولكنه تحول إلى الدراسات الإسلامية والكتابة والدعوة للإسلام السياسي، بعد عودته من بعثة حكومية إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1948، حيث اطلع على المجتمع الأمريكي عن قرب، وتشكلت لديه ردة فعل سلبية، فانتقد المادية الغربية، ورفض أسلوب الحياة في المجتمع الأمريكي، مركزا على تفوق قيم الإسلام وأحكامه على القوانين الوضعية المطبقة هناك. كذلك تأثر سيد قطب، في سنوات الخمسينيات والستينيات، بالأفكار التي وردت في كتابات المنظر الباكستاني أبو الأعلى المودوي، وهي أفكار وتفسيرات متشددة للدين الإسلامي، عمل عليها سيد قطب وطورها في كتبه وتفسيره الكبير للقرآن، وجعل منها الأساس في العمل السياسي الإسلامي. لقد جعل سيد قطب من أفكار ورؤى المودودي التي ظهرت في وقت الحرب الأهلية داخل شبه القارة الهندية، مسلمات ومبادئ لدى جماعات الإسلام السياسي(50).

ظهرت لدى سيد قطب نزعة رفض وكراهية واضحة للآخر، تحط من شأنه وترفع من شأن الإسلام وحضارته، وتنادي صراحة باستبعاد القيم الغربية وضرورة أن تحل محلها قيم وشريعة

([49]) محمد، محسن: من قتل حسن البنا؟ دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الثانية 1978. ص 24.

([50])Vgl. Diner, Dan: Versiegelte Zeit: Uber den Stillstand in der islamischen Welt. Propylaen Verlag GmbH. Berlin. Deutschland. 1 Auflage 2005. S 89.

الإسلام، "النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من "القيم" يسمح له بالقيادة، لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدة كاملة ـ بالقياس إلى ما عرفته البشرية ـ وبمنهج أصيل وواقعي في الوقت ذاته، والإسلام، وحده، هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج"(51).

ويدعو سيد قطب في كتاباته إلى "حاكمية الله"، الفكرة الرئيسية والمهمة التي روج لها ودافع عنها، مطالباً المسلمين بالتمسك بها والانصراف عن القوانين الوضعية التي صنعها البشر. وفكرة "الحاكمية لله"، هي من أهم الأفكار التي استندت عليها جماعات (الإسلام السياسي) في تبرير وجودها ومساعيها لتصدر الحكم، "التشريع البشري، الذي يصنعه فرد حاكم، أو أسرة حاكمة، أو طبقة حاكمة، أو أمة حاكمة، أو جنس حاكم، يستحيل ـ بحسب فطرة الإنسان ـ أن يتجرد من الهوى، ومن مراعاة مصلحة واضع التشريع، فأما حين يكون منهج الله هو الذي يحكم حياة البشر، فتنتفي هذه الصفة ويتحقق العدل الحقيقي الشامل الكامل، الذي لا يملك منهج آخر من مناهج البشر أن يحققه في صورته هذه، لأنه ليس بين هذه المناهج كلها ما يمكن أن يتجرد من عوامل الهوى الإنساني، والضعف الإنساني والحرص على المصلحة الذاتية في صورة من الصور"(52).

ومن القيم أو المبادئ الكونية التي دعى إليها قطب، وقال بأن الإسلام يحتويها، وبذلك يحمل رسالة لكل البشر، هي عالمية الإسلام، فالدين والشريعة الإسلامية، صالحة لكل زمان ومكان، ولكل البشر، بمعنى أن الدعوة لا يجب أن تتوقف في الحيز الجغرافي لبلاد المسلمين، ولكن عليها أن تنتشر في كل أرجاء الأرض، والمسلمون مطالبون بحمل لوائها والسير بها إلى اقاصي المعمورة، وهذه الفكرة هي أيضاً من الأساسيات التي بنت عليها جماعات (الإسلام السياسي) رؤاها وخططها وأيديولوجياتها في العمل والحراك، "الدعوة الإسلامية اليوم حاجة بشرية عامة، قبل أن تكون حاجة الوطن الإسلامي، نعم إن الوطن الإسلامي الكبير الممتد من شواطئ الأطلنطي إلى شواطئ الهندي والباسفيكي، والتغلغل في قلب أوروبا وأفريقيا

---

(51) قطب، سيد: معالم في الطريق. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة السادسة 1979. ص 4.

(52) قطب، سيد: هذا الدين. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الخامسة عشرة 2001. ص 21.

وآسيا، في حاجة أولية إلى هذه الدعوة، ولن يكون له بغيرها كيان حقيقي، ولكن البشرية كلها ليست اليوم بأقل حاجة إلى هداية الإسلام من ذلك الوطن الإسلامي الخاص"(53).

كذلك يدعو سيد قطب إلى التمسك بمبدأ الجهاد، من أجل نشر الدعوة وإعلاء كلمة الله وتوطيد حاكميته، فالإسلام، من وجهة نظره، في جهاد دائم حتى يوم القيامة، والمسلمون مطالبون بالتوسع في الأرض لنشر الدعوة، سلماً أو حرباً، فلا هدنة ولا توقف إلى بعد نشر الدعوة في كامل الأرض، "الإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبداً لتحقيق كلمة الله في الأرض، أي لتحقيق النظام الصالح الذي يقوم على مبادئه العليا في عالم الفرد وعالم الجماعة وعالم البشرية، وهو مكلف ألا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه الأرض، سواء تمثلت هذه القوة في صورة فرد يتأله على الأفراد والجماعات، أو في صورة طبقة تستغل الطبقات، أو في صورة دولة تستغل الدول والشعوب، إنها كلها صورة واحدة في عرف الإسلام، صورة منافية لمبادئه الأساسية، وعليه ان يجاهدها ما استطاع، وعليه ألا يهادنها إلا ريثما يتجمع لكفاحها "(54).

وذهب سيد قطب في وصف المجتمعات المسلمة بالجاهلية، أي بالردة عن الإسلام، ما يعني تكفيرها وإخراجها من الملة، ونظر لهذه الفكرة في كتابه "معالم في الطريق"، وهي الفكرة الخطيرة التي استندت عليها الجماعات الجهادية في تبرير العنف ضد الأنظمة ومؤسسات الدولة، حتى ولو ذهب مدنيون ضحايا هذه العمليات. كما وعزلت هذه الجماعات نفسها، ودعت أنصارها إلى ترك المجتمع ومقاطعته والهجرة منه، بوصفه غير مسلم وجاهلي، "وأخيراً يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها انها مسلمة! وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضا، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي ـ وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله ـ تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها... وكل مقومات حياتها تقريباً!"(55).

(53) قطب، سيد: نحو مجتمع إسلامي. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة العاشرة 2010. ص 5.

(54) قطب، سيد: السلام العالمي والإسلام. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الرابعة عشرة 2006. ص155 و156.

(55) قطب، سيد: معالم في الطريق. مصدر سبق الإشارة إليه. ص 91 و92.

ومن هنا فإن سيد قطب يعتبر من أهم منظري الإسلام السياسي، ومن واضعي مبادئه وأفكاره مثل "الحاكمية لله"، و"الجهاد"و"الولاء والبراء"و"المجتمع الجاهلي"، وقد لجأ شخصياً إلى التنظيم ومحاولة الانقلاب على نظام جمال عبد الناصر، بوصفه نظاماً كافراً جاهلياً.

رابعاً: الأسس السياسية للإسلام السياسي:

يقوم (الإسلام السياسي) على مجموعة من الأسس والتنظيرات السياسية المستنبطة من الدين الإسلامي، وهذه الأسس موجودة في القرآن والسنة، وقام الفقهاء ومنظرو الجماعات الإسلامية، على مر العصور، بتصديرها عبر اجتهادات أوردوها في مؤلفاتهم، وجعلوا منها أسس عمل وحراك لكل من يريد ممارسة السياسة وبناء الدولة وإدارتها وفق الشريعة الإسلامية. وهذه الأسس هي الحاكمية لله، والجهاد ودولة الخلافة/ دولة الشريعة.

1- حاكمية الله:

يعتمد (الإسلام السياسي) على فكرة "الحاكمية لله"، والتي وضعها ونظر لها منظروا الفكر الأصولي، ابتداء من أبن حنبل وابن تيمية، ومروراً بكل من:محمد بن عبد الوهاب، وأبو الأعلى المودوي وسيد قطب، وانتهاء بالقرضاوي والترابي والغنوشي وغيرهم، وسار على دربها كل جماعات وحركات (الإسلام السياسي)، وإن اختلفت التطبيقات بينها. ويسوق دعاة "الحاكمية لله"جملة كبيرة من الآيات القرآنية وأحاديث النبي محمد، من التي تعتمد على فكرة الحاكمية، وهي تعني هنا الحكم بالشريعة، ورفض القوانين والشرائع واللوائح الوضعية، واعتبار من يتمسك بها ويرفض النص الديني وتطبيقاته كافراً وفاسقاً لا ينتمي للدين. ويتمسك الأصوليون بفكرة "الحاكمية لله"باعتبارها الحجة التي تجيز وتسوغ تدخل الدين في أمور الدنيا والسياسة، وذلك بالنظر إلى المجتمع المسلم، باعتباره ـ وبالافتراض أنه ـ مجتمع ديني يتمسك بالنص والأحاديث، وواجب عليه رفض القوانين الوضعية والأعراف والعادات الاجتماعية التي تسير المجتمعات، دون أن تأخذ رأي الشريعة بالاعتبار.

ويتعرض الأصوليون ودعاة (الإسلام السياسي) بالتكفير لكل من يرفض قبول هذا المبدأ، "لا ريب أن من لم يعتقد بوجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه عدلا من غير اتباع لما أنزل الله، فهو كافر، فإنه ما من آية إلا وهي تأمر بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام

يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله (...)، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي أن يحكم به دون الكتاب والسنة، وهذا هو الكفر"(56).

ويمضي دعاة (الإسلام السياسي) والفكر الأصولي الإسلامي في فرز المجتمعات المسلمة وفق ثنائية "مؤمنين" و"كفرة"، مع وجود اختلافات واضحة في التبرير للمفاهيم والاستناد الشرعي لدى كل واحد منهم. ويأتي الفرز بحسب تمسك وتطبيق هذه المجتمعات لفكرة "الحاكمية لله". فالمسلمون الحقيقيون هم من يقبلون إخضاع حياتهم لهذه الفكرة، والكفرة هم من يعارضون ذلك، "المؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزال الله، والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله، وإنه إما أن يكون الحكام قائمين على شريعة الله كاملة فهم في نطاق الإيمان، وإما أن يكونوا قائمين على شريعة أخرى مما لم يأذن به الله، فهم الكافرون الظالمون الفاسقون "(57).

وبذلك فإن الإسلام يكون هنا ديناً ودنيا، ولا مناص ـ حسب الأمر الإلهي ـ من تسليم شؤون الدنيا والسياسة إلى "أولي الأمر"، أي إلى القائمين على الدولة الدينية/ دولة الحاكمية التي تحكم بالشريعة والنصوص والتفسيرات التي تضعها جماعات (الإسلام السياسي) وفق رؤى واجتهادات فقهائها ومفكريها من السلف والخلف. وحسب هذا النمط من التفكير، فإن "الإسلام ليس ديناً فحسب، وإنما هو دين ودولة، وفي طبيعة الإسلام أن تكون له دولة، فكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية، لأن تنفيذه كما يجب غير مأمون إلا في ظل حكم إسلامي خالص ودولة إسلامية تقوم على أمر الله، وقيام الإسلام نفسه في الحدود التي رسمها الله وبينها الرسول يقتضي قيام دولة إسلامية تقيم الإسلام في حدوده المرسومة، وذلك منطق لا يجحده إلا كل مكابر، إذ إن الإسلام لا يمكن أن يقوم على وجهه الصحيح في ظل دولة غير إسلامية لا يهمها أن يقام، ولا يضرها أن ينتقص منه، ولا يمنعها شيء من تعطيله أو الانحراف به، وانما يقوم الإسلام على وجهه الصحيح في ظل دولة تقوم على مبادئ الإسلام، وتتقيد بحدوده"(58).

---

(56) أبن تيمية: منهاج السنة النبوية. الجزء الخامس. المطبعة الكبرى الأميرية. القاهرة، مصر. 1904. ص 130.

(57) قطب، سيد: في ظلال القرآن. المجلد الثاني. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2013. ص 888.

(58) عودة، عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السياسية. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1981. ص 79 و80.

من هنا فدولة الإسلام التي يراها الأصوليون ودعاة (الإسلام السياسي) يحكمها دستور واحد، وهو الدستور الإلهي، حسب رؤيتهم، أي دستور دولة الحاكمية، "الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده، فانه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر، ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحده"(59).

ولا يجب على المؤمن أن يرفع القوانين الوضعية لمصاف قوانين السماء، وما تفعله الدول الإسلامية في عصرنا هذا، من تعظيم للدساتير، وتعطيل للشريعة والحاكمية، لهو "كفر بواح"، في فكر الكثير من جماعات (الإسلام السياسي) مع الأخذ بالاعتبار الاختلاف بين الإسلاميين في ما يخص طبيعة التعامل مع القوانين الوضعية بالاستناد إلى العمق الفكري والعقائدي لكل منهم. والانتقاد للقانون الوضعي يأتي بحجة إنه " في العصر الحديث نجد احترام القانون متى تجاوز حده يصل إلى التقديس، حتى يصل إلى رتبة تعلو النصوص الدينية التي يؤمن بها الانسان، وهي في صميم عقيدته وضميره، وكأني به قد دخل تحت قوله تعالى : { أتعبدون ما تنحتون}..(الصافات: 95)..."(60).

ويرفض الإسلاميون الخضوع للقوانين الوضعية، ويرون في بقاء الدولة مدنية مرحلة مؤقتة إلى حين أن تثبت أقدامهم ويتمكنون، لكي يطلقوا مشروع الدولة الدينية والحاكمية، حيث إن النزاع بين الإسلاميين الأصوليين والنخب المدنية العلمانية، ليس نزاعا في الفروع، ولكنه نزاع في الأصول،" النزاع بيننا وبين العلمانيين ليس في مسألة من مسائل الفروع، بل هي قضية من قضايا الأصول لأنها تتعلق بحاكمية الله تعالى، هل من حقه -عز وجل- أن يحكم خلقه ويأمرهم وينهاهم، ويحلل لهم،ويحرم عليهم أم لا؟العلمانيون يحرمونه من هذا الحق ويتعالون على ربهم"(61).

إن حركات وجماعات (الإسلام السياسي)، وإن شاركت في العملية الديمقراطية وطرحت برامج انتخابية لواجهاتها، إلا أن ذلك ليس سوى مناورة مؤقتة، ريثما يستتب الأمر، وتحكم هذه الجماعات بحكم الله، وتعلن دولة الحاكمية والشريعة، "وبما أن الحاكمية لله وحده، فإن

---

(59) المودودي، أبو الأعلى: تدوين الدستور الإسلامي. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان. الطبعة الخامسة 1981. ص 18.

(60) أبو جيب، سعدي: الوجيز في المبادئ السياسية في الإسلام. دار البلاد للطباعة والنشر. جدة، السعودية. الطبعة الأولى 1982. ص 51.

(61) القرضاوي، يوسف: السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها. مكتبة وهبة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1998. ص 17.

الإسلاميين يرفضون مبدأ الحاكمية الشعبية أو السيادة الشعبية، ولا يولون مبدأ الانتخاب إلا أهمية عرضية، لذا إن لم تظهر أية شخصية تفرض نفسها تلقائيا كأمير، فإن هذا الأخير يمكن ان ينتخبه مجلس شورى أو حتى بالاقتراع العام، وفي هذه الحالة لا تعكس كلا العمليتين حاكمية ما أو سيادة ما، بل مجرد مبدأ الإجماع، والشورى هي مشورة أو "نصيحة" بالمعنى الدقيق للكلمة: ذلك أن الحاكمية أو السيادة تنبع من الله وحده "(62).

وساهم تمسك حركات وجماعات (الإسلام السياسي) بفكرة الحاكمية لله والإصرار على تطبيقها في المجتمعات العربية، (إلى جانب وجود عوامل أخرى مثل التنافس والتنازع الكبير لأسباب حزبية أوسلطوية أوايديولوجية أونفعية)، في ظهور صدامات أهلية وحروب داخلية، فضلا عن التصدعات المجتمعية، مع وجود قطاعات كبيرة ترفض رؤى وأفكار (الإسلام السياسي) وكل الأسس الفكرية والعقائدية مثل الحاكمية وغيرها. ومن هنا يمكن القول "إن فكرة الحاكمية لله وصلت إلى العالم العربي ومصر خاصة، بعد أن تم تجريدها من ظروفها وملابساتها التاريخية والسياسية التي نشأت فيها بشبه القارة الهندية في عهد الاحتلال البريطاني، فقد كان الهندوس يرفعون شعار (السيادة للأمة) و(الأمة مصدر السلطات)، فكان الرد الإسلامي عليهم متمثلا في شعار المودودي (الحاكمية لله)، وهذا ما يفسر لنا لماذا ربط المودودي وقابل بين الحاكمية الإلهية في الإسلام وبين مفهوم السيادة (Soverelgnty) الذي كان مطروحا لدى الطرف الآخر، إلا أنه في خضم هذه المواجهة السياسية والفكرية مزج بين المفهوم الإلهي لـ "الحكم" والمفهوم السياسي الإنساني لـ "الأمر"، ولم يميز كما هو متعارف عليه في المفاهيم الإسلامية الأصولية ذاتها حسبما تبين، وذلك ما وقع فيه سيد قطب أيضا عندما تبنى فكرة (الحاكمية) بمفهومها الإطلاقي منذ أن أصدر كتاب (معالم في الطريق)، الذي يمثل منعطف التحول في فكره من طور الاعتدال إلى طور التشدد، وهو تشدد لا يمكن فهمه أيضاً إلا في ضوء الظروف الصعبة الخاصة التي مر بها سيد قطب وبعض جماعته من "الإخوان" في سجون الثورة منذ 1954 إلى بداية الستينيات"(63).

(62) روا، أوليفر: تجربة الإسلام السياسي. ترجمة نصير مروة. دار الساقي. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1996. ص 49.

(63) الأنصاري، محمد جابر: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1999. ص 173.

وكخلاصة: من المهم القول بأن جماعات وحركات (الإسلام السياسي) تعتمد في فكرها ونظريتها الرامية للحكم على فكرة (حاكمية الله)، مكفرة كل من يرفض هذه الفكرة. وهي، وإن كانت تشارك في العملية الديمقراطية وتنخرط في آلية الانتخابات والمنافسة على الأصوات وتقديم البرامج، إلا أنها تعتبر كل ذلك طريقة وسبيلا للوصول إلى الحكم، وعندما تصل للحكم وتتمكن من الدولة ومؤسساتها، بحيث تغير القوانين والدساتير لتثبيت نفسها في السلطة، تبدأ بفرض رؤاها على المجتمع والدولة وتعلن حكم الشريعة، ورفض كل النظريات والقوانين الوضعية، التي جاءت بها إلى الحكم يوماً.

2- الجهاد:

ومن إحدى أهم ركائز (الإسلام السياسي) فكرة الجهاد، فالجهاد كفريضة منصوص عليها في الشريعة والدين، تم استنهاضها واستخدامها من قبل حركات وجماعات (الإسلام السياسي)، وذلك لتطبيق وتحقيق أهداف سياسية تنشد السلطة والحكم. ونبدأ بشرح معنى كلمة "الجهاد"، والتعرف على مفهومه ضمن النص الديني الإسلامي، ومن هنا فإن "كلمة "جهاد"مشتقة من الفعل "جهد" الذي يعني بذل الطاقة في العمل ضد الشر، ولهذا فقد سمى الرسول صلى الله عليه وسلم مقاومة الرجل شهواته وأطماعه جهاد النفس واعتبره "الجهاد الأكبر". أما بالنسبة للحرب فإن لفظ "الجهاد"، الذي ورد في القرآن كثيراً، إنما كان يشير بلا استثناء إلى الحرب الدفاعية التي يخوضها المرء دفاعاً عن حريته الدينية أو عن حرية بلاده أو مجتمعه"(64).

وثمة تفسيرات مختلفة لمعاني ومفهوم الجهاد، فهناك من يفسره كجهاد النفس، وهناك من يفسره بأنه حرب وهجوم لتغيير واقع كفري، أما الجهاد " فهو ينقسم إلى دعوة وقتال، ففي المرحلة المكية وجد الجهاد، ولكنه كان يعني الدعوة إلى الله عز وجل، والدليل على ذلك أن الله عز وجل قال في الآية المكية: {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا} - العنكبوت: 69/29، فالجهاد هنا بمعنى الدعوة والبلاغ للناس بالمنطق والحجة والبرهان، ثم بعد ذلك حين تحولت الدعوة إلى دولة في المدينة، تحول الجهاد فأخذ معنى القتال، وعند

([64]) أسد، محمد: منهاج الإسلام في الحكم. الترجمة: منصور محمد ماضي. دار العلم للملايين. بيروت، لبنان. الطبعة الخامسة 1978. ص 133.

ذلك برز القتال على أنه أداة في يد الدولة من أجل أن تكتف الفتنة وتمنع الطاغوت الذي يقف في وجه حرية الناس، ليمنعهم من سماع الحق"(65).

والجهاد هو من أهم المرتكزات التي يرتكز عليها الإسلاميون الأصوليون بغية نشر أفكارهم، وتجنيد الأتباع والأنصار من أجل القيام بالمهام الخطرة، الرامية للنيل من الدولة التي يرونها كافرة وطاغوتية، وتثبيت أقدام جماعات وحركات (الإسلام السياسي) من التي تطبق القوة والعنف، ومن هنا فإن "الأصوليين يعتقدون أن الإسلام في مواجهته الجاهلية غير محدد بزمان ومكان، بل يهدف ابتداء إلى هدمها وقلع جذورها، وهذا من أجل الشروع في البناء لإقامة بنيان راسخ نظيف، لهذا فإن نقطة البداية في مواجهة الدعوة الإسلامية هي مجابهتها للواقع الجاهلي، فهذه المواجهة أو الجهاد، هو من طبيعة الدين الإسلامي، ومن خصائص الأمة الإسلامية، وواجب على الدولة والجيوش والأفراد"(66).

ومن ينكر فكرة الجهاد في طابعها الحربي والهجومي هو في نظر جماعات وحركات (الإسلام السياسي) خارج عن الملة ويتم تكفيره والطعن في إسلامه، "وما يحجم ذو عقيدة في الله عن التفرغ للجهاد في سبيله، إلا وفي العقيدة دخل، وفي إيمان صاحبه بها وهن، لذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزو، مات على شعبة من شعب النفاق"(67).

وإذا ما تتبعنا مسار التاريخ الإسلامي، نرى بأن مبدأ الجهاد تم استخدامه في ظروف زمانية ومكانية من جانب منظري ومفكري (الإسلام السياسي) وذلك من أجل استنهاض همم الجمهور المسلم، وحشد الناس وراء فكرة ومبدأ سياسي ما، بغية تغيير واقع سياسي في ظرف ما، ومن أهم من بحثوا في الجهاد ومنحوه معنى حربياً، يسهم في تحشيد الجماهير وتثوير هممهم ضد العدو، هو ابن تيمية، لقد "كان اهتمام ابن تيمية منصبا على فكرة أن الخلافة قد زالت، ولم يعد هناك إمام للمسلمين، وأنه لابد من وجود هوية للإسلام بعد الخلافة، وأن الغزو المغولي، وانهيار الخلافة ليس شراً، بل حكمة إلهية لكي يكفر المسلمون

---

(65) مجموعة مؤلفين: الإسلام وظاهرة العنف دار السقا. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1996. ص 36.

(66) الموصلي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 2005. ص 75.

(67) قطب، سيد: معركتنا مع اليهود. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الثالثة عشرة. 1993. ص 57.

عند ذنوبهم. لم يركز ابن تيمية على مسألة السلطة السياسية والهيمنة والغزو واستخدام الجهاد لهذا الغرض، بقدر ما ركز على أهمية الهوية الإسلامية في التعاليم والعبادات بشكل متطرف، ومخالفة ما سماه البدع الوثنية"(68).

وتختلف تفاسير أساطين (الإسلام السياسي) حول مفهوم الجهاد باختلاف ظرف المكان والزمان أيضا، فهم قادرون على تجيير المصطلح حسب الحالة السياسية القائمة في ظرف زمني وفي مكان محدد. فالجهاد قد يكون رحمة، وقد يكون حربا وجهادا مفتوحا حتى نشر الإسلام في كل بقاع الأرض، "عن الرحمة في الجهاد الإسلامي يقول الإمام البنا: لما كانت الغاية في الجهاد الإسلامي هي أنبل الغايات، كانت وسيلته كذلك أفضل الوسائل، فقد حرم الله العدوان، وأرشد المسلمين إلى منتهى الرحمة، فهم حينما يقاتلون لا يعتدون ولا يفجرون ولا يمثلون ولا يسرقون ولا ينهبون الأموال، ولا ينتهكون الحرمات، ولا يتقدمون بالأذى، فهم في حربهم خير محاربين، كما أنهم في سلمهم أفضل مسالمين، كما ورد النهي عن قتل النساء والصبيان والشيوخ والإجهاز على الجرحى "(69).

وينتقد أبو الأعلى المودودي المواقف الغربية من فكرة الجهاد، ووسمها بالحرب والدم، "لقد جرت عادة الافرنج أن يعبروا عن كلمة "الجهاد" بالحرب المقدسة (Holy War) إذا أرادوا ترجمتها بلغاتهم. وقد فسروها تفسيراً منكراً وتفننوا فيها والبسوها ثوبا فضفاضا من المعاني المموهة الملفقة، وقد بلغ الأمر في ذلك أن أصبحت كلمة "الجهاد"عندهم عبارة عن شراسة الطبع والخلف والهمجية وسفك الدماء"(70).

ويشير البعض إلى حياة النبي محمد وغزواته، لكي يعتبرها الأساس في فهم فكرة الجهاد، حيث الضوابط الكثيرة، "حيثما حض الرسول على الجهاد أو أطرى مزاياه فإنه كان صلى الله عليه وسلم يشير بلا استثناء أما إلى حروب كان المسلمون يخوضون غمراتها في ذلك الوقت

---

(68) الجندي، محمد: متاهة الإرهاب: الشرق الأوسط من الخلافة إلى الإرهاب في الفضاء الإلكتروني. مجموعة النيل العربية. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2020. ص 38.

(69) السدمي، نهى عبد الله: الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا. مصدر سبق ذكره. ص 87.

(70) المودودي، أبو الأعلى: الجهاد في سبيل الله. بدون تاريخ ومكان النشر. ص 4.

أو إلى الحروب قد تقع في المستقبل فيجب أن تلتزم، كما التزمت حروبه هو وغزواته، الأصول التي وضعها القرآن الكريم"(71).

والانتقاد للتمظهر الحربي للجهاد يتواصل بالإشارة إلى خطورة تقديم هذا التفسير العنفي للعالم، وقبول الكثير من المسلمين له، واعتبار الجهاد هو حرب مفتوحة، كما تذهب جماعات وحركات (الإسلام السياسي)، "إن الجهاد لا يمكن أن يكون تحت أي ظرف من الظروف وطبقا لأي تفسير عاقل سليم قتلا أو اغتيالا أو نسفاً أو تدميراً، وإن هذا الفهم الضال المضل لمعنى الجهاد جعله قتلا من المسلم للمسلم، سواء كان مواطن بلد آخر أو حاكماً أو مجتهداً أو مواطناً في ذلك الوطن، وبذلك بدل من المعنى السامي معاني كريهة، وغير من الدعوى الإنسانية فجعل منها اتجاها لا إنسانيا. وقد أدى ذلك كله ـ وخاصة مع غلبته وغياب الفهم الصحيح ـ إلى أن يصبح الإسلام في نظر غير المسلمين ـ بل وبعض المسلمين ـ قتلا وقتالا وحرباً واغتيالا ونسفا وتدميرا ـ وقد أساء ذلك كثيرا إلى الإسلام ـ ولم يقدم له نفعاً، حين دمغ أبناءه بالعدوان، ودفع الآخرين إلى التحوط لأنفسهم من هذه الاتجاهات المدمرة، والوقوف منها موقف الحذر والاحتياط، والاستعداد الدائم لوقوع العدوان، والتأهب المستمر لصده ورده "(72).

ولكن آراء أخرى تعارض ما سبق، وتشير إلى لب المفهوم الأصولي في اعتبار الجهاد هو في الحقيقة حرباً مفتوحة ضد المشركين، الهدف منها هو نشر الإسلام في كل بقاع الأرض، حتى وإن لم يحدث اعتداء على دار الإسلام، "وكون المسلمين لا يجوز لهم أن يبدأوا بالقتال إلا من بدأهم به من الكفار ليس بصحيح، لأن المسلمين مكلفون بدعوة الناس إلى الإسلام وقتال من لم يستجب حتى يسلم أو يدفع الجزية وهو صاغر، ولا يجوز للمسلمين أن يقبعوا في قطعة من الأرض تاركين الطغاة الظالمين يستعبدون الناس، ولذلك كانوا يجيبون من سألهم ما الذي جاء بكم؟ قائلون:جئنا لإخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد. والأمة الإسلامية أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كل معروف وكل منكر في كل الأرض ومع كل البشر)، ولا يجوز لهم ترك أعداء الإسلام إلا بالإسلام أو دفع الجزية والخضوع لحكم الله الحق "(73).

---

(71) أسد، محمد: منهاج الإسلام في الحكم. مصدر سبق ذكره. ص 133.

(72) العشماوي، محمد سعيد: الاسلام السياسي. مصدر سبق الإشارة إليه، ص 143.

(73) القادري، عبد الله بن أحمد: الجهاد في سبيل الله: حقيقته وغايته. دار المنارة. جدة، السعودية. الطبعة الأولى 1992. ص 612.

وتطورت ممارسات بعض جماعات وحركات (الإسلام السياسي) للجهاد، بحيث باتت الأعمال العنفية والإرهابية التي تحصل تحت بند الجهاد تستهدف المسلمين أيضا، وليس الحكومات والأنظمة والجيوش الأجنبية الغازية للأرض الإسلامية، "فكرة الانتقال إلى محاربة الأنظمة الإسلامية الكافرة كطريق لمحاربة "العدو البعيد"هي فكرة قطبية، تبناها تنظيم الجهاد الإسلامي على نمط أيمن الظواهري والجماعات، ثم طورتها القاعدة إلى قتال "العدو البعيد"بوصفه الطريق لهزيمة الأنظمة التي تستند إلى دعمه، ولا تدوم بعد هزيمته مثلما هزم السوفيات في أفغانستان. وهو المنطق نفسه الذي ساقها إلى محاربة أمريكا "رأس الكفر"مباشرة لأنها سند هذه الأنظمة وحاميتها"(74).

وهكذا نجد أن فكرة الجهاد هي من الركائز التي تعكزت عليها جماعات وحركات (الإسلام السياسي)، وكان التركيز على التفسير الحربي للجهاد، وليس التفسير المتعلق بـ "الجهاد الأكبر"، أي جهاد النفس، بغية السيطرة على ملذاتها وشهواتها. والإصرار على اعتبار الجهاد يعني الحرب على الآخرين المختلفين، وتجييش الجيوش لذلك، يأتي لتحقيق أهداف (الإسلام السياسي) في التعبئة والتحشيد، وتشكيل ميليشيات وجيوش ترفع لواء الجهاد ودولة الخلافة، بغية تحقيق أهداف سياسية بحتة، تضعها هذه الجماعات والحركات من أجل السيطرة والاستحواذ على الحكم والسلطة. وعند النظر في مسيرة الاحتجاجات التي اجتاحت بعض دول العالم العربي منذ عام 2011، نجد بأن جماعات وحركات (الإسلام السياسي) قد استخدمت فكرة الجهاد في محاربة الأنظمة والحكومات في تلك الدول. لقد سببت فكرة الجهاد كوارث كبيرة وأدت إلى مقتل وتهجير أعداد هائلة من مواطني هذه الدول، فقد ظهرت "داعش" في العراق وسوريا وليبيا ومصر واليمن، وقتلت وشردت الآلاف تحت لواء الجهاد ومحاربة الأنظمة التي وسمتها بالكفر والطاغوت، كما ظهرت "جبهة النصرة" وجماعات جهادية أخرى مرتبطة بفكر "القاعدة"، وأعلنت الجهاد ضد الحكومات والجماعات الأخرى المعارضة المخالفة لرأيها ورؤيتها في التغيير. ولا شك أن هناك مجموعة من العوامل والأسباب التي تقف وراء بروز الجماعات والحركات الإسلامية الجهادية، من التي تستخدم القوة المفرطة ضد خصومها في العديد من دول الاحتجاجات العربية. ومن بين هذه العوامل بطش الأنظمة العربية بالاحتجاجات السلمية، واستخدام القوة، والرهان على الحل العسكري،

---

(74) بشارة، عزمي: ما السلفية؟. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2018. ص 177.

وارتكاب المجازر والانتهاكات، وصمت المجتمع الدولي وعدم تدخله لردع هذه الأنظمة من ارتكاب المزيد من أعمال القتل والتهجير. ولعل المثال السوري هنا هو البرهان الأوضح على تصدر جماعات الجهاد للمشهد، بحجة محاربة النظام المراهن على الحل العسكري، وحماية المسلمين من القتل، حيث "أسهمت المذابح ومشاهد الدماء والروايات القادمة من سورية، وحجم الدمار والتدمير، وقصص القتل والتعذيب، في تعزيز مشاعر الغضب عند أبناء التيار السلفي الجهادي وآخرين من الشباب العربي المتعاطف مع الشعب السوري وتحفيز أعداد كبيرة منهم للذهاب إلى هناك"(75).

لقد أدى تصدر جماعات وحركات الجهاد المشهد في بلدان الاحتجاجات إلى تسديد ضربة كبيرة لآمال الشعوب المطالبة بالحرية والديمقراطية، والتي ثارت من أجل نيل الحقوق والقضاء على الفساد والديكتاتورية والاستبداد، وتحقيق دولة القانون والحريات العامة، وتمسكت بسلمية الحراك ورفضت اللجوء إلى السلاح والعنف. إن ظهور هذه الجماعات والحركات، وإحياءها لفكرة الجهاد، وإصرارها على الطابع الديني والمذهبي، واستقطاب الآلاف من الشباب المسلم الغاضب، أدى إلى تعزيز الحل الأمني والعسكري لدى الأنظمة القمعية، والإصرار على ارتكاب المزيد من أعمال العنف، وتصوير الاحتجاجات والمطالب الشعبية على إنها حراك منظم هدفه تحقيق دولة "الخلافة، وأن هذه الأنظمة هي في حرب ضد الارهاب، وما تفعله ما هو إلا حماية للدولة ودفاع عن الشعب في وجه "الارهاب الجهادي الآتي من الخارج". وأسفرت هذه السياسة عن مزيد من القتل والخراب، وعن تراجع الحراك الشعبي السلمي، مقابل تصدر الجماعات المسلحة المراهنة على حمل السلاح والانخراط في الحرب الأهلية، التي تحولت إلى حرب تسيرها المحاورالاقليمية والدولية بالوكالة.

3- دولة الخلافة:

يقوم (الإسلام السياسي) كذلك على فكرة دولة الخلافة، فجماعات وحركات (الإسلام السياسي) تؤمن بأن الخلافة الإسلامية هي الحل، وأن دولة الخلافة التي كانت قائمة على الشريعة الإسلامية ومبادئها، لا بد من أن تعود مرة أخرى. وتناضل هذه الجماعات والحركات لتحقيق هذا الهدف المنشود، وهو إعادة إحياء دولة الخلافة الإسلامية. وعلى الرغم من أن

(75) أبو رمان، محمد: هل هو ربيع القاعدة؟. مساهمة ضمن: أوراق ونقاشات مؤتمر صعود الراديكالية الدينية في العالم العربي: الأسباب، المؤشرات والاستراتيجيات المضادة. مؤسسة فريدريش ايبرت. عمان، الأردن. 2014. ص 23.

العديد من هذه الجماعات والحركات لا تضع هذا الهدف في برامجها، إلا أنها تجعل منه الغاية الكبرى، والهدف الاستراتيجي، ولا ترفض أبدا المساعي الرامية لتخطي حدود الدولة الوطنية، والانضمام في يوم من الأيام إلى دولة الخلافة الجامعة التي تضم كل شعوب وبلدان الأمة الإسلامية.

ودولة الخلافة متأتية من خلافة النبي محمد، أي أن (الإسلام السياسي) يرى في هذه الدولة استمرارية للدولة التي أنشئها النبي محمد، وسمي من جاء بعده بالخلفاء. وتعريفا فإن الخلافة الإسلامية تعني "سلطة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول محمد، فكانت تعبر عن رأس الدولة الذي عليه تدبير شؤونها، أي سياسة الدنيا ـ كما عليه أيضا تدبير ما يتعلق بالأمور الدينية، أي حراسة الدين. وكما كان الرسول مبشرا بالدين الإسلامي ورئيسا للدولة الإسلامية، فإن الخليفة أو الإمام هو رئيس الدولة الإسلامية أو حارس الدين الإسلامي "(76).

وثمة تراث كبير في الاستدلال على وجوب تحقيق دولة الخلافة، واعتبار هذا الهدف من أصول الدين والمبادئ التي لا يمكن التخلي عنها. ورغم الاختلاف في آلية وكيفية تحقيق هذا الهدف، والتباين في التفاصيل والفروع، إلا أن الوصول إلى تحقيق دولة الخلافة الإسلامية، يبقى الهدف الأسمى والأكبر لجماعات وحركات (الإسلام السياسي) في كل بقاع الأرض، والتي تعمل وفق رؤاها على تحقيق هذا الهدف، ولكن كلا بطريقتها، "لم يحدد القرآن الكريم، ولا الرسول عليه الصلاة والسلام، طريقة معينة لاختيار الإمام (رئيس الدولة)، وإنما ترك ذلك للأمة الإسلامية تختار الطريقة الأنجع لاختياره بحسب كل عصر وبحسب كل مكان "(77).

ولا يجادل منظروا (الإسلام السياسي) في وجوب إقامة دولة الخلافة، وتأطير كل الأمم والشعوب الإسلامية تحت لوائها. فدولة الخلافة هي ركن من أركان الدين عندهم، وهي الهدف الأسمى الذي ينشدونه في كل تحركاتهم وعملهم السياسي، وكل العلمانيين ودعاة الدولة المدنية هم خصوم للإسلام، وهؤلاء يتم معاداتهم ووصفهم بألفاظ العمالة والخيانة، لأنهم يرفضون دولة الخلافة ويريدون دولة الديمقراطية والمؤسسات والانتخابات، ومن هنا

([76]) الجاسور، ناظم محمد: موسوعة علم السياسة. مصدر سبق الإشارة إليه، ص 182.

([77]) الخياط، عبد العزيز عزت: النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية ونظام الحكم. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1999. ص 167.

فإن "الإسلام يوجب على المسلمين وحدة الدولة ووحدة الأمة، ويمنع وجود خليفتين للمسلمين، وهذا من الأسس الرئيسة الهامة في الفكر السياسي الإسلامي، الذي ينبغي أن يكون بديهياً عند المسلمين، لأنه مما يكاد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة، فالمسلمون منذ أن أقام رسول الله محمد الدولة الإسلامية في المدينة، وإلى أن هدمت الخلافة الإسلامية سنة 1924 بتخطيط الإنجليز وحلفائهم، وبيد عملائهم المستغربين والمرتدين أمثال كمال أتاتورك ومن سار على شاكلته، وهم يحافظون على وحدة الدولة والأمة، ويخضعون لخليفة واحد، ويعتبرون ذلك قضية مصيرية يبذلون دونها المهج والأرواح"(78).

والخصوم هنا هم المتغربون ودعاة الديمقراطية والدولة المدنية من الذين ينشدون فصل الدين عن الدولة، ويتمسكون ببناء دولة مدنية علمانية على أسس حديثة، بعيدا عن تدخل رجال الدين وتفسيراتهم. الإسلاميون يعدون الأنظمة المدنية خطرا على الأمة، لأنها تقف بالمرصاد لدولة الخلافة، "في مقدمة الأخطاء وأخطرها: محاولة حصر الإسلام في المسجد بإبعاده عن الحياة وتنظيمها، وما ذلك إلا نتيجة سيادة وسيطرة الفكر الغربي المعتبر بالتجارب الأوروبية، والذي كاد يطبق على العالم بفعل الغلبة الحضارية والسياسية للبلدان الأوروبية، لا سيما أن العالم الإسلامي ذاته قد غشي واقعه الجمود ونشأت فيه أحوال وأطوار تأثرت بتاريخ أوروبا فأفضت إلى فسوق الحياة العامة من الدين"(79).

ولكن الخلافة لم تكن يوما مشروعا سهلا، بل كانت مشروعا مختلفا عليه، وأسفر التنازع والتخاصم حوله، عن فتن كبيرة وشروخ عميقة في التاريخ الإسلامي. لقد حدث اختلاف وخلاف بين المسلمين حول دولة الخلافة هذه، ومن هنا "بدأ الخلاف والاختلاف في التاريخ الإسلامي، جزئيا، ونظريا وعمليا، بين صحابة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعد وفاته. ثم انتقل منهم، وعنهم، إلى العلماء والفقهاء، من التابعين، وتابعي التابعين، وتابعي تابعي التابعين، ثم امتد الاختلاف ليسرى بين عامة المسلمين، في كل بلاد الإسلام، وفي كل العصور الإسلامية التي حكم فيها، خلفاء نبوة، وخلفاء ملك يورث، وسلاطين، وأمراء، وتحول ما كان

(78) سمارة، إحسان عبد المنعم عبد الهادي: النظام السياسي في الإسلام: نظام الخلافة الراشدة. دار يافا العلمية للنشر والتوزيع والطباعة. عمان، الأردن. الطبعة الأولى 2000. ص 57.

(79) الكيلاني، إسماعيل: فصل الدين عن الدولة. المكتب الإسلامي. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1987. ص 53 و54.

جزئيا من الخلاف والاختلاف، إلى خلافات كلية، وما كان صغيراً ومحدودا، إلى خلافات كبيرة، قامت عليها، وبسببها دول، وسقطت دول، وحمل فيها السلاح، وسالت دماء "(80).

ويصر منظروا (الإسلام السياسي) على اعتبار دولة الخلافة المنشودة امتدادا لدولة النبي محمد الأولى، ويؤكدون على وجوب تحقيقها، ومن هنا فإن "تاريخ الإسلام ينبئنا أن الرسول سعى بكل ما استطاع من قوة وفكر، مؤيدا بهداية الوحي، إلى إقامة دولة الإسلام، ووطن لدعوته، خالص لأهله، ليس لأحد عليهم فيه سلطان، إلا سلطان الشريعة. ولهذا كان يعرض نفسه على القبائل ليؤمنوا به ويمنعوه ويحموا دعوته، حتى وفق الله "الأنصار"من الأوس والخزرج إلى الإيمان برسالته. ولم تكن الهجرة إلى المدينة إلا سعيا لإقامة المجتمع المسلم المتميز تشرف عليه دولة مسلمة متميزة "(81).

أما أبو الأعلى المودودي فهو يطرح برنامجاً متكاملا لدولة الخلافة، حينما يشرح علاقة المسلمين بغيرهم من المواطنين غير المسلمين، "ما أتخذ الإسلام حدودا وقيودا جغرافية أو لسانية أو عنصرية، وإنما يعرض دستوره على الناس كافة، ويبين لهم غايته وبرنامجه الإصلاحي، فمن قبله منهم أيا كان وإلى أي نسل أو إلى أية أرض أو أمة ينتمي، فهو يصلح أن يكون عضوا في الحزب الذي أسس بنيانه لتسيير دفة هذه الدولة. وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبدا، وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة، متمتعا بحقوق عادلة مبينة في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام حاصلة في نفسه وماله وشرفه، ولكن لا يكون له حظ في الحكومة في حال من الأحوال، لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة مختصة به "(82).

وهذا التفسير الذي قدمه المودودي يعاكس الدولة الديمقراطية والمؤسسات الحديثة القائمة عليها، "المعضلة التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين تنطلق أساساً من طبيعتها المتجردة من البعد الأخلاقي إلى درجة كبيرة. فالدولة الحديثة هي رابطة تقوم أساساً على الاعتبارات المصلحية الوقتية ولا تعترف بقيم أزلية ثابتة "(83).

([80]) فياض، سليمان: الوجه الآخر للخلافة الإسلامية. ميريت للنشر والمعلومات. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1999. ص 23.

([81]) القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة في الإسلام. مصدر سبق نشره. ص 16.

([82]) المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام السياسي. دار الفكر. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1967. ص 43 و 44.

([83]) الأفندي، عبد الوهاب: الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة. دار الحكمة. لندن، بريطانيا. الطبعة الأولى 1999. ص 11.

من الواضح بعد هذا العرض، بأن جماعات وحركات (الإسلام السياسي) تعد دولة الخلافة هدفا من الأهداف الكبرى لها، وهي تسعى جاهدة لتحقيق هذا الهدف، وتضع من أجل ذلك خططا استراتيجية وتكتيكية، قد لا تجاهر بها، بل تعمل في إطار النظام الديمقراطي من أجل الصعود عبر الانتخابات والتصويت، ريثما تصبح في الحكم، فتعمل على تغيير وجه الدولة وأسلمة مؤسساتها. وفي حال تعذر ذلك، وتصدي مؤسسات الدولة لمثل هذه الجماعات، فهي تتطرف أكثر وتلجأ إلى رفع السلاح واستخدام العنف بغية فرض رؤاها الرامية لتأسيس دولة الخلافة فرضا عبر استخدام القوة والعنف والإرهاب.

خامساً: الأسس الاجتماعية للإسلام السياسي:

جماعات ومنظمات (الإسلام السياسي) تقوم وتعتمد على أسس اجتماعية في سبيل نشر أفكارها ورؤاها وبرامجها داخل المجتمعات المسلمة. ويمكن أن نحصر هذه الأسس في العدالة الاجتماعية والتكافل والإحسان، وهي مبادئ مستنبطة من الدين ومتفق عليها، غرضها زيادة التراحم وتقوية الترابط بين المسلمين. وقد استغلت جماعات (الإسلام السياسي) هذا المبدأ لنشر أفكارها بين المسلمين، والعمل على تجنيد الأعضاء والأنصار من خلال دعم ومساندة العائلات المسلمة، وتقديم تشكيلة واسعة ومتعددة من المساعدات الاجتماعية والمادية لها. كذلك من المهم معرفة الظروف الاجتماعية التي عاش فيها منظرو الإسلام السياسي، والتحقيق من مديات تأثر هؤلاء بالمحيط الاجتماعي والظروف التي سادت في مجتمعاتهم، والتي أسهمت في تشكيل وصقل شخصياتهم، ودفعهم إلى التشدد في الدين والتطرف في تفسير نصوصه.

1- العدالة الاجتماعية والتكافل والإحسان:

يعتبرالمجتمع هو القاعدة الأساسية والأهم التي تتوجه إليها جماعات (الإسلام السياسي) بغية تحقيق الانتشار والوصول لأكبر عدد ممكن من الأشخاص. وترى المنظمات والأحزاب والجماعات الإسلامية بأن قضية العدالة الإجتماعية وتحقيق التكافل الاجتماعي هي في الحقيقة من الشرع ومن الدين، فضلا عن كونها طريقة وأسلوب ناجح للوصول إلى أكبر عدد ممكن من الجماهير، وتحقيق نوع من الحضور لديها، بالإضافة إلى أن العمل عبر قناة العمل الاجتماعي ومساعدة الناس والتركيز على التكافل والتعاضد بين الناس، ليس له احتكاك

مباشر بالجانب السياسي، ويقلل من مخاطر المواجهة المباشرة مع الأنظمة الحاكمة وأجهزتها. وبالنظر إلى تجربة العديد من جماعات (الإسلام السياسي) نستخلص دخولها للميدان السياسي والانخراط في العمل المنظم، عبر بوابة العدالة الاجتماعية والإحسان وإغاثة الناس، "لا يأخذ فعل الخير لدى الفرد المسلم، ولا الجماعة المسلمة صورة واحدة، ولا نمطاً واحداً، بل تتعدد صوره، وتتنوع أنماطه، بحسب حاجات الناس ومطالبهم، وبحسب قدرة فاعل الخير وإمكاناته. فقد يعمل على تحقيق المطالب المادية للإنسان من مأكل ومشرب وملبس ومسكن وعلاج. وقد يعمل على تحقيق المطالب المعنوية للإنسان، من تعليم وثقافة وفقه في الدين "(84).

وقد استفادت جماعات (الإسلام السياسي) من العمل الاجتماعي والانخراط في دعم الفقراء والمحتاجين، والإحسان إليهم بشكل منظم ومنهجي، في تمرير خطابها السياسي المدروس والموجه إلى أكبر عدد ممكن من الجماهير، بعيدا عن رقابة ورصد أجهزة الدولة. وكان هذا الأمر هو غاية ومطلب جماعات (الإسلام السياسي) التي تشكو من الملاحقة والتضييق التي تمارسها الدولة وأجهزتها، منعاً لتمددها ضمن المجتمع والنطاق السياسي، "إن كل ما يطلبه التيار الإسلامي أن تترك له الحرية ليخاطب الشعب، ويجند الجماهير، ويدعو إلى حقائق الإسلام، ويرد على أباطيل خصومه، وهذا حق من حقوق الإنسان كفلتها المواثيق الدولية، والدساتير المحلية، ونادت به الديمقراطية التي يتغنون بها"(85).

ويركز خطاب جماعات (الإسلام السياسي) على بث الحنق والنفور، وخلق حالة من الحقد لدى الناس إزاء النظام الحاكم وطريقة إدارته للدولة ولمواردها، واعتماده على النظم والقوانين الوضعية، ورفض تطبيقه الشريعة الإسلامية والامتثال لأحكام الإسلام. وتترافق حملة التشويه والتشهير بالنظام والتحريض والشحن، مع تمرير آراء وأفكار الجماعات في المسائل السياسية والحياتية، أي أن الجماعات التي تدخل من باب تقديم المساعدة والإغاثة والإحسان، تنال من السائد الحاكم، وتقدم نفسها كآلية وجهاز خير، مستمداً الشرعية من الدين بالعمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بديلا عن الدولة ومؤسساتها. وهنا يبرز دور

([84]) القرضاوي، يوسف: أصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 2007. ص 37 و38.

([85]) القرضاوي، يوسف: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي. مكتبة وهبة. القاهرة، مصر. الطبعة الثانية 1997. ص 26.

كوادر حركات وجماعات (الإسلام السياسي) في نشر الأفكار التي تبرز مظلومية وأحقية خطاب (الإسلام السياسي) في العمل، وفوائد تطبيق الشريعة والأحكام الإسلامية، لكي تحل مكان مؤسسات الدولة، القائمة على النظم والقوانين الوضعية. يجب إفهام المواطن أهمية النظام الإسلامي بعيدا عن رقابة الدولة وأجهزتها، "لن يستقيم هذا الدين في عزلة عن المجتمع، ولن يكون أهله مسلمين، وهم لا يحكمونه في نظامهم الاجتماعي والقانوني والمالي، ولن يكون مجتمعهم إسلامياً، وأحكام الإسلام وشرائعه منفية من قوانينهم ونظمهم، وليس لهم من الإسلام إلا شعائر وعبادات، فالإسلام هو العبودية لله وحده، وإفراده بخصائص الألوهية، وفي أولها الحاكمية"(86).

لقد اقتنصت جماعات (الإسلام السياسي) العمل الاجتماعي وتوزيع الخيرات والزكاة، وأفعال البر والاحسان، وما إلى ذلك من قيم ومبادئ دينية ترمي إلى اغاثة الفقراء وتقديم المساعدة والنجدة لهم، في توطيد صورتها ورموزها من مساجد ونواد ولجان زكاة ومؤسسات نقابية داخل الجامعات والمعاهد والمدارس، محاولة ربط رموزها في فكر وذاكرة الناس بأعمال البر والخير والتكافل الاجتماعي وتوزيع الزكاة، وهي كلها أعمال مفيدة وخيرة، تقع وقعا حميدا وحسنا لدى الجماهير، وتخلق أرضية شعبية وحضورا طيبا لهذه الجماعات، وهذه ظاهرة باتت حاضرة منذ ظهور حركات (الإسلام السياسي) وبدء صراعها مع الأنظمة على السلطة والحكم، "مع دخول المجتمعات العربية الربع الأخير من القرن العشرين، والأثر الذي أوجدته الثورة الإسلامية في إيران، واختلاف سياسات الأنظمة العربية مع الإسلاميين بين التحالف الضمني والتضييق، اشتد أزر المجال العام للإسلام الحركي، وأصبحت المساجد والمؤسسات الاجتماعية الأخرى من نواد، ولجان زكاة، وتشكيلات نقابية داخل الجامعات وفي الطبقة الوسطى القديمة، وسائل إنتاج أيديولوجية/وسائل تخيل، تنسج تصورا سياسياً للدولة وعلاقتها بالمجتمع"(87).

وعليه فإنه من الواضح بأن جماعات (الإسلام السياسي) قد استغلت الظروف الاقتصادية والأوضاع السياسية المتأزمة في المجتمعات العربية والإسلامية، وبشكل خاص داخل شرائح

---

(86) قطب، سيد: العدالة الإجتماعية في الإسلام. دار الشروق. بيروت، لبنان. بدون ذكر رقم الطبعة 1995. ص 11 و12.

(87) عبود، هاني: التدين الشبابي: نمط منفلت من المؤسسة الإيديولوجية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة، قطر. نشر عام 2011. ص 10 و11 و12.

الفقراء والمهمشين، لتوطيد حضورها وإبراز دورها، وتعويض المشاركة في السياسة، بسبب واقع الرفض والإقصاء من قبل الدولة، وكذلك لكي تهاجم النظام ومؤسساته وتثبت لدى الجميع واقع الفشل والرشوة والفساد، وغياب العدالة والتوزيع العادل للثروة الذي يتسم به النظام. تقدم جماعات (الإسلام السياسي)، وعبر المدخل الاجتماعي الخيري ورعاية الفقراء، نفسها كبديل للنظام، حيث تسيطر على الساحة الشعبية وتؤكد صحة شعارها "الإسلام هو الحل" مقابل تأكيدها على فشل وفساد الأنظمة القائمة، وترهل مؤسساتها وعجزها عن تحقيق التنمية والازدهار.

2- التنشئة الاجتماعية لمنظري الإسلام السياسي:

لقد لعبت التنشئة الاجتماعية وماهية البيئة التي عاش فيها منظرو ومفكرو (الإسلام السياسي)، دوراً كبيراً في صقل شخصياتهم، وتشكيل أفكارهم وآرائهم حول مكانة وحضور الدين في الحياة والسياسة. من المهم عند البحث في أفكار ورؤى هؤلاء ـ تلك الأفكار والرؤى المتشددة والمتمسكة بحرفية النص، والرافضة للاجتهاد وحضور العقل ـ البحث في خلفياتهم الاجتماعية وتحليل الواقع السياسي والبيئة التي انحدروا منها. والملاحظ أن المراحل التاريخية التي ولد فيها هؤلاء المنظرون وعاشوا فيها، اتسمت بشيوع الحروب الدينية وبروز الصراعات المذهبية والاضطرابات الاجتماعية، وانتشار المظالم ومظاهر الظلم والطغيان وغياب العدالة، فضلا عن الغزوات الخارجية ضد العالم الإسلامي، وظلم وجور الحكام وبعدهم عن الدين، وميلهم إلى اللهو والمجون، وانتشار البدع والأفكار، وإحياء للعقائد والفلسفات القديمة، وطغيان مدارس الفكر والتفسير والاجتهاد، ورعايتها من قبل الممالك والامارات الإسلامية، في ظل غياب الدولة المركزية القوية القادرة على تشديد قبضتها على جميع الأمصار وفرض الحكم بالشريعة بالتفسير السني الحنبلي. وعند البحث في التنشئة الاجتماعية، وفي ماهية البيئة السياسية والاجتماعية، ونوعية الحكم والحكام في الفترات الزمنية والأماكن التي عاش فيها كل من ابن تيمية، وابن عبد الوهاب، وأبو الأعلى المودوي، وحسن البنا، وسيد قطب، مثالا هنا، تتكشف لنا الأمور التي ذكرناها كلها آنفاً، من غياب للحكم العادل وللتطبيق الحرفي للدين وفق المذهب الحنبلي، ومن انتشار للمظالم والفقر وغياب العدالة، وأخبار لهو ومجون الحكام وصراعاتهم على السلطة والثروة، ومن هجمات القوى الخارجية من مغول وفرنجة واستعمار غربي لاحقاً، وانهيار الخلافة سواء كانت عباسية أو

عثمانية، وانتشار روح التراجع والهزيمة، مما أدى إلى ردة فعل غاضبة وحانقة أرجعت كل ما يحدث من تأخر وانحطاط إلى "ابتعاد المسلمين عن الدين". لقد وجد هؤلاء الشيوخ والدعاة والمنظرون ضرورة إصلاح التدهور السياسي والتراجع الفكري والآفات الاجتماعية، بالرجوع إلى الأصول واحتكام الشريعة في مجمل مناحي الحياة، معتبرين أنفسهم معنيين بتغيير هذا الواقع عبر الترويج لأفكارهم، لإحداث ثورة عن طريق تمكين وتوطيد الإسلام وشريعته، وإحكام النص الإلهي، وإخضاع الجميع لدولة الخلافة المركزية، حيث ينتشر الإسلام الصحيح وتعم العدالة، وتتقوى الأمة وترهب أعداءها في الداخل والخارج.

وسوف نبحث في خلفيات التنشئة والبيئة الاجتماعية والسياسية والأحداث الجسام التي وقعت، وأثر كل ذلك على أهم رموز ومنظري (الإسلام السياسي)، وهم هنا: ابن تيمية، ومحمد ابن عبد الوهاب، وأبو الأعلى المودودي، وحسن البنا وسيد قطب. ونبدأ بابن تيمية والذي ولد في عصر اتسم بالاضطرابات والحروب المذهبية وتفكك دولة الخلافة وظهور المماليك، وتعرض العالم الإسلامي إلى هجوم كل من التتار والفرنجة، حيث عم الخراب والفقر، وانتشرت الفتن والأحقاد بين المسلمين، وصار التفرق والتنابذ هو سمة المرحلة. لقد عاش ابن تيمية في هذا العصر المضطرب، فتأثر بالبيئة الاجتماعية والسياسية وتفاعل معها، وانعكس كل هذا المشهد على فكره وعقليته، "دولة الإسلام قد أنحلت إلى دويلات صغيرة، كان بأسها بينها شديداً، وكل واحدة تنتهز الفرصة للانقضاض على الأخرى، وصار الملك عضوضاً، ولم يعد له قرار ثابت، فتعددت الأسر المالكة، وتعدد المتنافسون عليه، وكل رامه، وكل ذي جند أراده، فتزلزل السلطان، واضطربت الأمور، وصارت الشعوب الإسلامية نهباً مقسوماً للمتنافسين من طلاب الملك والمتنازعين فيه. حتى إذا أغار الصليبيون على عقر الإسلام، وراموه بسوء، وجد من الملوك ذوي الغيرة في مصر والشام من صدوا جموعهم، ولم يطمئن المسلمون قليلا حتى انثال عليهم التتار انثيالا، وكأنهم يأجوج ومأجوج من كل حدب ينسلون، وكانت الفرق التي تعمل في الباطن قد أخذت تدس للجماعة ما يزيدها انقساماً، وتجعل الخلاف أشد احتداماً"(88).

وضمن هذا العصر المليء بالأحداث الجسام والمواجهات والغزوات في الداخل والخارج، نشأ ابن تيمية وصار يكتب ويفكر، وهو يضع نصب عينيه ما يعتقده مصلحة الأمة، وسبل خلاصها،

([88]) أبو زهرة، محمد: ابن تيمية حياته وعصره. مصدر سبق الإشارة إليه. ص 13.

فظهرت آراؤه في مجملها كرد فعل على الأفكار والعقائد والفلسفات التي اعتبرها دخيلة، وتحيد عن صريح السنة والإسلام الصحيح، وتمسك بالتفسير المتشدد الذي ظن فيه محاربة البدع وتطويق أهلها، عبر تكفيرهم، "لقد كانت حياة ابن تيمية، من المهد إلى اللحد، في عصر دولة المماليك البحرية، ورغم أزمات هذه السلطة، إلا أنها كانت باقية ودولة السنة والمسلمين، بعد سقوط الخلافة العباسية، رغم إحياء بعضهم لها اسماً، وحائط صدهم الوحيد للهجومين التتري والصليبي. وكان ابن تيمية متفاعلا مع أحداثها وتوتراتها وتحدياتها السياسية الخارجية والداخلية والفكرية، ومتأثراً به في تقدم وتأخر خصومه المذهبيين الذين كانوا السبب الرئيس في امتحاناته وسجنه مرات عديدة، وهو ما صقل خطابه واستنفره في ساحات الاحتجاج الفكري والسياسي معاً"(89).

ولم يحارب ابن تيمية المذاهب والفرق الإسلامية التي صنفها خارج السنة والإسلام الصحيح فقط، والتي عدها السبب وراء تفكك المسلمين وضعف أوضاعهم وسقوط دولتهم، واعتبرهم متحالفين مع أعداء الإسلام من تتار وفرنجة، بل أيضا حارب الفلاسفة وأهل الكلام ودعاة العقل، مقفلا باب الاجتهاد والتفلسف ومعتبرا النقل هو الأساس ولا إعمال للعقل مع ثوابت الشريعة ونصوص القرآن والسنة، ومن هنا فقد كان "ابن تيمية إمام الناقدين والناقضين للفكر اليوناني، منطقا وفلسفة، الذي تسرب إلى كثير من مناحي الفكر الإسلامي، كما كان من أبرز الناقدين للفكر الباطني الغوصي، الذي مثل ـ مع الفكر اليوناني ـ جناحي التهديد لتميز الوسطية الإسلامية الجامعة، والمتوازنة "(90).

وهناك من يعتبر ابن تيمية، على ضوء أفكاره وفتاويه المتشددة، شخصاً غير سوي، عانى من مرض وأزمة في نفسه وعقله، جراء الظروف الاجتماعية والسياسية الصعبة التي طغت على زمانه، فجعلته يلجأ ويميل إلى كل رأي متشدد متزمت حيال الآخر المختلف معه فكراً، وعليه "ينم أسلوبه الصدامي المستمر والشرس عن لوثة وسواسية ما في شخصيته، وهو لم يتزوج ولم يتسربل، إنه ذم اللذة والمتعة الدنيويتين، وكره النظر إلى الأزهار إلا عند الضرورة، وتزمت في مجريات الحياة اليومية على نحو بين في بعض النصوص. وكان ابن تيمية متقصيا

---

(89) نسيرة، هاني: متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2015. ص 10 و11.

(90) الدوسري، عائض: ابن تيمية والآخر. مكتبة الإمام البخاري. القاهرة، مصر. الطبعة الثانية 2007. ص 8.

لمواقف مخالفيه على نحو ينم عن معرفة تفصيلية لتاريخ الإسلام وعقائده وأصوله، ولتاريخ الأديان والفلسفة والتصوف، لا نظر لها في عصره ولا نظائر لها في عهود سابقة ولاحقة إلا القليل"(91).

أما الشيخ محمد ابن عبد الوهاب، مؤسس وواضع أركان الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، والذي دعا هو الآخر إلى العودة للأصول وما أسماه بالإسلام النقي، إسلام السلف، ومحاربة البدع والمذاهب التي تخرج عن تفسيرات أهل السنة والحنابلة. وقد أثرت البيئة الاجتماعية والظروف السياسية التأثير الكبير على صقل وتشكيل شخصية ابن عبد الوهاب. لقد شب محمد ابن عبد الوهاب وهو يرى الأوضاع المتردية في مجتمع الجزيرة العربية، حيث الصراعات بين القبائل والإمارات العربية، وفساد الولاة العثمانيين، فضلا عن انتشار البدع والجهل والتقليد والسحر، وتمسك العوام بزيارة القبور وأضرحة الصحابة، وهو ما زاد في حنقه، وهو تلميذ المدرسة الحنبلية، الذي يرنو إلى العودة بالمسلمين إلى الإسلام حسب القرآن والكتاب، كما عاشه النبي وصحبه ودولة الخلفاء الراشدين، لقد "اعتمد صاحب الدعوة الجديدة القرآن في كل صفائه، وتم حذف الأحاديث والروايات التي أضيفت لإملاء حياة النبي بالأعاجيب، وأراد أن ينظر إلى النبي كرجل حكيم وعادل فقط، فعلم أتباعه أن العبادة هي لله وحده، وأن كل من يقدس الأنبياء والأولياء ويعطيهم صفات هي للخالق، يكون مذنباً بحق ذي الجلالة، وبين لهم أن السبيل الوحيد لنيل الرضا أمام الخالق هو الثأر من مدنسي ديانته، كما جعلهم يعتقدون بأنه هو منفذ غضب الله، وقد أرسل للقضاء على المسلمين الكاذبين"(92).

ونظرة إلى أحوال نجد، البيئة التي عاش فيها ابن عبد الوهاب، كما وصفها بعض المؤرخين، تعطي صورة قاتمة عن الأحوال الاجتماعية وكيفية عيش الناس وتعبدهم، فابن غنام يصدر حكماً عاماً على أهل نجد بأنهم كانوا يأتون كل باب من أبواب الشرك، ثم يورد تفصيلات معينة عما كانوا يفعلونه عند قبور بعض الصحابة الذين قتلوا أثناء حروب الردة، والموجودة في الجبيلة وما حولها، كما يذكر ما كانوا يقومون به عند بعض الأشجار في هذه المنطقة، ويختتم هذه التفصيلات بذكر رجل اسمه تاج كان أهل الخرج يعتقدون فيه الولاية، ويتجهون إليه بالنذور والدعاء. ويقول ابن بشر في حكمه العام: "إن الشرك بنوعيه الأكبر والأصغر قد

---

(91) العظمة، عزيز: ابن تيمية. دار رياض الريس للكتب والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2000. ص 11_12.

(92) دوكورانسي، لويس: الوهابيون: تاريخ ما أهمله التاريخ. دار رياض الريس للكتب والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2003. ص 17.

فشا في نجد"، أما الشيخ محمد بن عبد الوهاب فقد ذكر اعتقاد بعض الجهال بأناس معينين، مثل تاج وشمسان وحطاب وحسين وإدريس، كما ذكر عن أحد خصومه من العلماء النجديين بانه كان يتعاطى الطلاسم، وأنه كان يوجد متصوفة على مذهب ابن عربي وابن الفارض في معكال، التي هي جزء من الرياض حالياً. ومن ناحية أخرى أشار الشيخ محمد إلى أن أكثرية بعض القبائل في نجد لم تكن تقوم بأركان الإسلام، وأنها كانت تنكر البعث بعد الموت، كما أشار إلى أن أهل البادية قد كفروا بالكتاب كله وتبرءوا من الدين وأستهزأوا بالحضر الذين يؤمنون بالبعث (93).

وثمة من يحاجج بأن جذور الحركة الوهابية لم تكن في الأصل دينية، وأن تحرك بن عبد الوهاب كان له باعث سياسي واجتماعي بحت، ولم يشكل الجانب الديني منه إلا الجزء اليسير، تمحور، ربما، حول ضرورة تقديم الغطاء الديني والشرعية الإسلامية للتحرك وتجييش وتعبئة الناس، وأن التحالف الذي حدث مع ابن سعود، كان هو المسعى والهدف في ضرورة ضبط الأمور وتشكيل الدولة وتوحيد الأطراف تحت قبضة ملك ورجل دين، وعليه فإن "الجذور الأولى للوهابية لم تكن جذوراً دينية، وإنما كانت جذوراً ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وعليه فإنه لم يكن هناك علاقة للوهابية ونشأتها بالشرك، لأنه لم يكن هناك شرك حتى يمكن القول إن نشأتها ارتبطت به. لم تكون الوهابية دعوة دينية فحسب، كانت حركة دينية سياسية، تتقاطع في مشروعها النزعة الدينية مع الرؤية السياسية. بل يلتقي الديني والسياسي في مفاهيمها التأسيسية مثل التوحيد والشرك. كانت الوهابية بأطروحاتها وبمشروعها السياسي نتيجة طبيعية لعملية التصدع الذي تعرضت له القبيلة بعد استقرارها في البيئة الحضرية لمجتمع المدن في نجد"(94).

أما أبو الأعلى المودودي، فقد عاش في أوضاع اجتماعية وسياسية مضطربة هو الآخر، حيث كان المسلمون أقلية داخل دولة الهند ذات الأغلبية الهندوسية، وكانت الصراعات والمواجهات هي سمة العلاقة بينهم وبين الهندوس. ووجد المودودي الملاذ في الإسلام كدين وشعور هوياتي، لتخليص المسلمين من سيطرة الأغلبية، وتأطير نضالهم من أجل

---

(93) أنظر: العثيمين، عبد الله بن صالح: نجد قبيل ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب. مكتبة الرشد ـ ناشرون. الرياض، السعودية. الطبعة الأولى 2010. ص 89 و90.

(94) الدخيل، خالد: الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2013. ص 39.

تشكيل دولة خاصة بهم. ومن هنا فقد "أثرت البيئة السياسية التي عاشها المودودي على فهمه للإسلام، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات والتحديات التي أحاطت بها. كان يرى أن التحديات التي تواجه المسلمين الهنود تتمثل في الاستعمار الإنكليزي، ثم في مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب، وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية في الهند، أنه مناخ الحصار حيث يعيش المودودي عقدة الاضطهاد الاستعماري وقهر الأغلبية الهندوسية التي ترفع شعار (السيادة للأمة والدولة الديمقراطية)، وهذه الشعارات إذ ما طبقت كان يرى أنها ستحول المسلمين الهنود إلى أقليات وجاليات مقهورة مغلوبة. في ظل هذا المناخ بدأ باستخدام مفهوم "الجاهلية الجديدة"و"الحاكمية لله"بكثافة"(95).

ويشرح أبو الأعلى المودوي حال مجتمع المسلمين في الهند من وجهة نظره، وكيف أنهم كانوا خانعين وقد تخلوا عن هويتهم الدينية، والتي يعتبرها المودودي نقطة قوتهم في الخلاص، "ولما هب القوم في النصف الآخر من القرن التاسع عشر وهموا بالنهوض من كبوتهم وجدوا أنفسهم في نوعين اثنين من الضعف: أولهما أنهم لم يكونوا ـ مذ أسلموا ـ راسخين في العقيدة والثقافة الإسلامية من ناحيتي الفكر والعمل، وكان يحيط بهم فوق ذلك وسط غير إسلامي بأفكاره الجاهلية وتمدنه الجاهلي. والآخر أن العبودية قد استولت لا على أجسامهم وحدها بل على قلوبهم وأرواحهم أيضاً، وأنهم قد سلموا جميع القوى والمقدرات التي تستطيع بها الأمم أن تحافظ على تمدنها وحضارتها"(96).

ولم يكن المودوي حانقا فقط على احتكار الأغلبية الهندوسية للحياة السياسية واحتكامها على مقاليد الدولة، بل كان ينتقد النخب المسلمة من التي تتصدر المشهدين السياسي والفكري، وتحاول حصر حقوق المسلمين في الأطر المدنية، دون مراعاة الخصوصية الدينية والشعور الديني، "لقد ساعدته الأوضاع الاستعمارية الظالمة في بلاده إلى أن يفتح عينيه في يقظة ليعرف العدو من الصديق، حين يلتفت فيرى الاستعمار الإنجليزي شديد الوطأة من جهة، ويرى الأغلبية الساحقة من حزب المؤتمر الهندي تحارب الإسلام وتردد ادعاءات المحتل،

---

(95) مجموعة باحثين: السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية. معهد المعارف الحكمية. الكويت. الطبعة الأولى 2004. ص 63.

(96) المودودي، أبو الأعلى: نحن والحضارة الغربية. الدار السعودية للنشر والتوزيع. جدة، السعودية. بدون رقم الطبعة 1987. ص 33 و34.

على حين ضمت الرابطة الإسلامية أقلاماً لا تعرف من الإسلام سوى اسمه، وهي بعد محسوبة عليه فكانت ترى في حركة مصطفى كمال بتركيا أفضل مظهر لتجديد الإسلام، وتبالغ في نشر أعماله، كمثل أعلى يجب أن يحتذى في الهند، فكأنها بهذه السطحية الساذجة تشارك قولا وعملا حزب المؤتمر في تشويه معاني الإسلام "(97).

وبعد تأسيس دولة المسلمين، أي الباكستان، تابع المودودي نشاطه الرامي إلى الوصول إلى الحكم وجعل الشريعة الإسلامية هي الدستور والمرجع، وهو الأمر الذي أدى إلى الاصطدام مع النخبة السياسية والعسكرية في الدولة الجديدة، "وقدم المودودي نقاط أربعة للنظام الإسلامي:

1ـ باكستان هي ملك لله فقط، وعلى الحكومة الباكستانية أن تقيم نظام البلاد ما يرضى الله.

2ـ القضاء على القوانين المخالفة للشريعة.

3ـ أن يكون القانون الأساسي لباكستان هو الشريعة الإسلامية.

4ـ أن تحدد الحكومة الباكستانية سلطانها طبقاً لحدود الشريعة.

وعلى غير المنتظر، فإن تكوين باكستان كان إيذانا ببداية معركة مريرة وطويلة بين الإمام المودودي وسلطات الدولة الجديدة. فالمودودي أصر على أن تكون الدولة إسلامية بالمعنى الذي قدمه، بينما آثرت السلطات اتجاهاً آخر، وقامت خلال المعارضة العنيفة باعتقال المودودي أربع مرات! "(98).

أما حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين المصرية، فقد تأثر بالأوضاع الاجتماعية في مصر، وشخص الجوانب التي رأسها سلبية في المجتمع المصري، وأهمها ما قال إنه بعد الناس عن الدين، وانتشار الآفات الاجتماعية ومظاهر الانحلال وتردي القيم، وهي المآخذ التي استند عليها في رؤيته حول ضرورة تشكيل جماعة إسلامية قادرة على "إعادة تأهيل" المجتمع من

---

(97) البيومي، محمد رجب: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، الجزء الأول. دار القلم. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1995. ص 512 و513.

(98) البنا، جمال: رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامي. دار الفكر الإسلامي. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1991. ص 42 و43.

جديد. وقد ساعدته شخصيته وأسلوبه في التقرب من طبقات المجتمع والتعرف على خباياها، "من أهم الخصائص القيادية التي تمتع بها حسن البنا قدرته على الانخراط في مختلف الأوساط الاجتماعية، والحديث إلى مختلف المستويات الثقافية، وكان يسلك في ذلك منهجاً يؤدي به إلى مزيد من تدعيم مكانته القيادية. وأعانته على ذلك قدرته غير العادية على مخاطبة الناس على قدر عقولهم، فتبليغ الدعوة ارتبط في ذهنه بضرورة مخالطة كافة الفئات والطبقات الاجتماعية والثقافية "(99).

وركز البنا على محاربة مظاهر التغريب وبعد الشباب المسلم عن الدين، واعتبر ذلك من التأثيرات الاجتماعية الهدامة، وتعهد بالتصدي لها والتركيز على خلق نشئ إسلامي يعتبر الدين مرجعيته ويبتعد عن المؤثرات التغريبية الوافدة، "إنني أعتقد أن شعبي قد ابتعد عن أهداف إيمانه نتيجة للمراحل السياسي التي مر بها والتأثيرات الاجتماعية التي تعرض لها وتحت تأثير الحضارة الغربية والفلسفة المادية والتقاليد الإفرنجية. وهكذا أصبح إيمان الشباب فاسداً وسادت بينهم مشاعر الشك والحيرة، وبدلا من الإيمان تفشى الإلحاد. وبعد كل هذا القدر من النقد لمجتمعه، يقرر الفتى الشيخ إطار مستقبله، أن يكون ناصحاً ومعلماً، وأن يكرس نفسه لتعليم الأطفال بالنهار وآبائهم بالليل، مبصراً إياهم بأهداف الدين والمصادر الأصلية لرفاهيتهم وسعادتهم في الحياة، وهو يتعهد أن يبذل لهذه المهمة أقصى ما يمكن من مثابرة ونكران ذات، ومن فهم ودراسة، واهباً لذلك جسداً يشوق لمواجهة المصاعب وروحاً نذرها لله "(100).

وشرح البنا في رسائله ضرورة تصدي المسلمين لكل مظاهر الفساد الاجتماعي، والتي اعتبرها معادية للدين ولا بد من تنظيم وتوجيه صفوف المسلمين بغية اقتلاعها من المجتمع وإحلال المظاهر والقيم الإسلامية محلها، "إن في كل أمة مظاهر من الحياة الاجتماعية تشرف عليها الحكومات، وينظمها القانون، وتحميها السلطات، فعلى كل أمة شرقية إسلامية أن تعمل على أن تكون كل هذه المظاهر مما يتفق وآداب الدين، ويساير تشريع الإسلام وأوامره. إن البغاء الرسمي لطخة عار في جبين كل أمة تقدر الفضيلة، فما بالك بالأمم الإسلامية التي يفرض عليها دينها محاربة البغاء والضرب على يد الزاني والزانية بشدة وقسوة. إن حانات

([99]) البيومي غانم، إبراهيم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا. مدارات للأبحاث والنشر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2013 م. ص 172.

([100]) السعيد، رفعت: حسن البنا: متى، كيف ولماذا؟. دار الطليعة الجديدة. دمشق، سوريا. الطبعة العاشرة 1997. ص 60 و61.

الخمر في أظهر شوارع المدن وأبرز أحيائها، وتلك اللوحات الطويلة العريضة عن المشروبات الروحية، وهذه الإعلانات الظاهرة الواضحة عن أم الخبائث: مظاهر يأباها الدين، ويحرمها القرآن الكريم أشد التحريم. وإن هذه الإباحية المغرية، والمتعة الفاتنة، واللهو العابث في الشوارع والمجامع والمصايف والمرابع، يناقض ما أوصى به الإسلام أتباعه من عفة وحياء وشهامة، وإباء وانصراف إلى الجد، وابتعاد عن الإسفاف. فكل هذه المظاهر وأشباهها، على الأمم أن تبذل في محاربتها ومناهضتها كل ما في وسع سلطانها وقوانينها من طاقة ومجهود "(101).

كذلك تأثر سيد قطب بالبيئة الاجتماعية التي ولد وعاش فيها، وترك الفقر أكبر الأثر في تكوينه النفسي والفكري، وأسهمت أوضاع المجتمع وشكل وطريقة الحياة السائدة آنذاك في تبلور آراءه في ضرورة إصلاح المجتمع وإعادة تشكيله من جديد، بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية وتعاليم الشريعة. وكان سيد قطب معاديا لكل مظاهر التغريب وانعكاسات الحياة المادية على الناس، متمسكا بقيم الإسلام ومطالبا بحضور أكبر ورئيسي له في حياة المسلمين. وظهر الاهتمام بالأوضاع الاجتماعية في وقت مبكر من حياة سيد قطب، حيث خصص لها لذلك جزءا كبيرا من كتاباته، "يمكن تبين بعض إرهاصات هذا الاهتمام في كتاباته خلال الثلاثينيات، حين كان سيد قطب يوجه سهام النقد بين حين وآخر إلى الأحوال الاجتماعية، الأخلاقية بصفةخاصة، وكان بمقدوره، وهو الذي رفض إخضاع الفن للدين أو مطالب المجتمع أو الأيديولوجيات، أن يكتب في عام 1934 "أنا رجل أبحث عن الأخلاق قبل كل شيء...وما أتردد لحظة في أن أضحى بنهضة الفنون إذا تعارضت مع كيان المجتمع". غير أن اهتمام سيد قطب المكثف بقضايا الإصلاح الإجتماعي بدءا من عام 1949 لا يمكن فهمه بمعزل عن نشاط المثقفين الكبير في هذا المجال، خصوصا بعد عام 1936، وظهور الفكر الاشتراكي على الساحة، وطرح عدد من البرامج الليبرالية المحافظة للإصلاح الاجتماعي آنذاك"(102).

واعتبر سيد قطب الأوضاع الاجتماعية المزرية في العالم الإسلامي هي السبب في انتفاء العدالة وبث روح اليأس وزعزعة ثقة المسلمين بأنفسهم ونظامهم الإسلامي، مما يجعلهم يفضلون التواكل والاعتماد على الغير في استيراد النظريات والأفكار، مثلما يستوردون السلع والبضائع لحياتهم، "إن الناس تنظر فترى واقعاً اجتماعياً لا يسر، وتبصر فترى أوضاعاً اجتماعية

---

(101) البنا، حسن: مجموعة رسائل الإمام البنا. دار النداء. اسطنبول، تركيا. الطبعة الأولى 2014. ص 59 و60.

(102) يونس، شريف: سيد قطب والأصولية الإسلامية. دار طيبة للدراسات والنشر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1995. ص 56.

لا تحقق العدالة، عندئذ تتجه بأبصارها إلى أوروبا وأميركا وروسيا والصين ويوغوسلافيا...وما إليها ! تستجلب منها الحلول لمشكلاتها، كما تستورد منها السلع لمعاشها "(103).

ولكن سيد قطب، ورغم كل هذا "الخراب" في المجتمع وانتشار المظاهر المنافية للدين، يعود ليركز على ضرورة إصلاح الأوضاع بتطبيق الشريعة الإسلامية، مستنهضا شعور الفخر في اعتبار الإسلام وأحكامه هو البرنامج الصالح للحياة، ليس فقط بالنسبة للمسلمين، ولكل أيضا لكل البشر، "إن البشرية كلها في حاجة إلينا: في حاجة إلى عقيدتنا، وفي حاجة إلى مبادئنا، وفي حاجة إلى شريعتنا، وفي حاجة إلى نظامنا الإجتماعي، الذي يكفل الكفاية لكل فرد، ويكفل الكرامة لكل إنسان، ويكفل سلام الضمير وسلام البيت وسلام المجتمع، كما يكفل السلام الدولي العام "(104).

ومن هنا نرى التأثيرات الاجتماعية والفكرية والسياسية المتأتية من البيئة وظروف الزمان والمكان على منظري (الإسلام السياسي)، وكيف أن الاضطرابات والحروب وانهيار الممالك، وتراجع المسلمين وهجوم الأمم الأخرى عليهم، وابتعاد الأغلبية منهم عن تعاليم الدين وغياب الطقوس والعبادات الإسلامية، قد اثر بشكل كبير في تشكيل توجه وخطاب منظري الإسلام السياسي/الأصولي، ودفعهم إلى تبني التشدد والغلو سمة لفتاويهم وتفسيراتهم للدين الإسلامي، وهو الأمر الذي انعكس على المسلمين اللاحقين، وساهم في ظهور جماعات (الإسلام السياسي)، التي اقتبست هذه الأفكار واعتمدت عليها في برامجها الرامية للسيطرة على الدولة والسياسة وتحشيد وتجنيد الأنصار والأعضاء، كما واظهرت هؤلاء المنظرين وأفكارهم المتشددة بمظهر الأصل والتفسير الصحيح للإسلام. لقد أراد هؤلاء احداث تغيير جذري في المجتمعات المسلمة، عبر الرهان على القوة والبطش، مرجعين بؤس الحالة وتراجع المسلمين إلى غياب حضور الدين ومظاهر الشريعة، وانتشار البدع والآفات الاجتماعية وسيادة مظاهر الشرك وشيوع الطرق الصوفية وغير ذلك.

---

(103) قطب، سيد: العدالة الإجتماعية في الإسلام. مصدر سبق الإشارة إليه. ص 7.

(104) قطب، سيد: نحو مجتمع إسلامي. مصدر سبق ذكره. ص 12.

المــصــــــــــــادر:

أولا: باللغة العربية:

1ـ الكتب:

1ـ أبن تيمية: منهاج السنة النبوية. الجزء الخامس. المطبعة الكبرى الأميرية. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1904.

2 أبو جيب، سعدي: الوجيز في المبادئ السياسية في الإسلام. دار البلاد للطباعة والنشر. جدة، السعودية. الطبعة الأولى 1982.

3ـ أبو زهرة، محمد: ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1991.

4ـ أسد، محمد: منهاج الإسلام في الحكم. الترجمة: منصور محمد ماضي. دار العلم للملايين. بيروت، لبنان. الطبعة الخامسة 1978.

5ـ الأفندي، عبد الوهاب: الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة. دار الحكمة. لندن، بريطانيا. الطبعة الأولى 1999.

6ـ الأنصاري، محمد جابر: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1999.

7ـ بخيت، محمد حسن مهدي: الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الإستشراقي والتبشيري. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. عمان، الأردن. الطبعة الأولى 2012.

8ـ البدوي، جمال: السيف الأخضر: دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة. دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2002.

9ـ بروجا، فرانسوا: الإسلام السياسي: صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا. ترجمة: لورين فوزي زكري. دار العالم الثالث. االقاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1993.

10ـ بشارة، عزمي: ما السلفية؟. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2018.

11ـ البنا، جمال: رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامي. دار الفكر الإسلامي. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1991.

12ـ البنا، حسن: مجموعة رسائل الإمام البنا. دار النداء. اسطنبول، تركيا. الطبعة الأولى 2014.

13ـ البنا، حسن: مذكرات الدعوة والداعية. مكتبة آفاق. الكويت. الطبعة الأولى 2012.

14ـ البيومي غانم، إبراهيم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا. مدارات للأبحاث والنشر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2013 م.

15ـ البيومي، محمد رجب: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، الجزء الأول. دار القلم. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1995.

16ـ الترابي، حسن وآخرون: الإسلاميون والمسألة السياسية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2001.

17ـ الجاسور، ناظم محمد: موسوعة علم السياسة. دار مجدلاوي للطباعة والنشر. عمان، الأردن. الطبعة الأولى 2004.

18ـ الجندي، محمد: متاهة الإرهاب: الشرق الأوسط من الخلافة إلى الإرهاب في الفضاء الإلكتروني. مجموعة النيل العربية. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2020.

19ـ الحفناوي، محمد إبراهيم: دراسات أصولية في السنة. دار الوفاء للنشر والطابعة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1991.

20ـ حمد، محسن: من قتل حسن البنا؟ دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الثانية 1978.

21ـ الخياط، عبد العزيز عزت: النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية ونظام الحكم. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1999.

22ـ الدخيل، خالد: الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2013.

23ـ دكمجيان، ريتشارد هرير: الأصولية في العالم العربي. ترجمة: عبد الوارث سعيد. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة، مصر. الطبعة الأولى 1989.

24ـ الدوسري، عائض: ابن تيمية والآخر. مكتبة الإمام البخاري. القاهرة، مصر. الطبعة الثانية 2007.

25ـ دوكورانسي، لويس: الوهابيون: تاريخ ما أهمله التاريخ. دار رياض الريس للكتب والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2003.

26ـ روا، أوليفر: تجربة الإسلام السياسي. ترجمة نصير مروة. دار الساقي. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1996.

27ـ زبيدة، سامي: الإسلام: الدولة والمجتمع. ترجمة عبد الإله النعيمي. دار المدى للطباعة والنشر. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1995.

28ـ السباعي، مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. دار الوراق للنشر والتوزيع. عمان، الأردن. الطبعة الثانية 2000.

29ـ السدمي، نهى عبد الله حسين: الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا. مكتبة مدبولي. مصر، القاهرة. الطبعة الأولى 2015.

30ـ السعيد، رفعت: حسن البنا: متى، كيف ولماذا؟. دار الطليعة الجديدة. دمشق، سوريا. الطبعة العاشرة 1997.

31ـ سمارة، إحسان عبد المنعم عبد الهادي: النظام السياسي في الإسلام: نظام الخلافة الراشدة. دار يافا العلمية للنشر والتوزيع والطباعة. عمان، الأردن. الطبعة الأولى 2000.

32ـ السمهوري، رائد: نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجا). طوى للنشر والإعلام. لندن، بريطانيا. الطبعة الأولى 2010.

33ـ ضاهر، عادل: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة. دار بدايات. جبلة، سوريا. الطبعة الأولى 2008.

34ـ طرابيشي، جورج: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة. دار الساقي. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2010.

35ـ عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. مطبعة مصر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1925.

36ـ عبد حيدر، خليل علي: التطور السياسي لدولة الحركات الإسلامية. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. أبو ظبي، الامارات. الطبعة الأولى 1997.

37ـ عبود، هاني: التدين الشبابي: نمط منفلت من المؤسسة الإيديولوجية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة، قطر. نشر عام 2011.

38ـ العتيق اليعقوبي، محمد بن أحمد: فتاوي ابن تيمية في الميزان. مركز أهل السنا بركات رضا. فوربند، الهند. الطبعة الأولى 2003.

39ـ عثمان، محمد فتحي: من أصول الفكر السياسي الإسلامي: دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهي. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1984.

40ـ العثيمين، عبد الله بن صالح: نجد قبيل ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب. مكتبة الرشد ـ ناشرون. الرياض، السعودية. الطبعة الأولى 2010.

41ـ العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي. مكتبة مدبولي الصغير. القاهرة، مصر. الطبعة الرابعة 1996.

42ـ العظمة، عزيز: ابن تيمية. دار رياض الريس للكتب والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2000.

43ـ عفان، محمد: الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة. جسور للترجمة والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2016.

44ـ علي، حيدر إبراهيم: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا. إصدارات مركز الدراسات السودانية. القاهرة، مصر. الطبعة الرابعة 1999.

45ـ عمارة، محمد: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2011 م.

46ـ عودة، عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السياسية. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1981.

47ـ فوللر، غراهام إي: الإسلام السياسي ومستقبله. الترجمة: محمد محمود التوبة. مكتبة العبيكان. الرياض، السعودية. الطبعة الأولى 2006.

48ـ فياض، سليمان: الوجه الآخر للخلافة الإسلامية. ميريت للنشر والمعلومات. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1999.

49ـ القادري، عبد الله بن أحمد: الجهاد في سبيل الله: حقيقته وغايته. دار المنارة. جدة، السعودية. الطبعة الأولى 1992.

50ـ القرضاوي، يوسف: أصول العمل الخيري في الإسلام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 2007.

51ـ القرضاوي، يوسف: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة الثالثة 2002.

52ـ القرضاوي، يوسف: السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها. مكتبة وهبة. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1998.

53ـ القرضاوي، يوسف: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2001.

54ـ القرضاوي، يوسف: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي. مكتبة وهبة. القاهرة، مصر. الطبعة الثانية 1.

55ـ القرضاوي، يوسف: فقه الدولة في الإسلام: مكانتها ..معالمها..طبيعتها. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الثالثة 2001.

56ـ قطب، سيد: السلام العالمي والإسلام. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الرابعة عشرة 2006.

57ـ قطب، سيد: العدالة الإجتماعية في الإسلام. دار الشروق. بيروت، لبنان. بدون ذكر رقم الطبعة 1995.

58ـ قطب، سيد: في ظلال القرآن. المجلد الثاني. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 2013.

59ـ قطب، سيد: معالم في الطريق. دار الشروق. بيروت، لبنان. الطبعة السادسة 1979.

60ـ قطب، سيد: معركتنا مع اليهود. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الثالثة عشرة. 1993.

61ـ قطب، سيد: نحو مجتمع إسلامي. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة العاشرة 2010.

62ـ قطب، سيد: هذا الدين. دار الشروق. القاهرة، مصر. الطبعة الخامسة عشرة 2001.

63ـ كريمو محمد: الإصلاح الإسلامي في الهند: الدولة في فكر شيراغ علي ــ محمد إقبال ــ أبي الأعلى المودودي. ترجمة: محمد العربي ــ هند مسعد. جداول للنشر والترجمة والتوزيع. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2016.

64ـ كيبل، جيل: من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية. مساهمة في كتاب: الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي.إصدارات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث. بغداد، العراق. الطبعة الأولى 2000. ص 45.

65ـ الكيلاني، إسماعيل: فصل الدين عن الدولة. المكتب الإسلامي. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 1987.

66ـ مجموعة باحثين: السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية. معهد المعارف الحكمية. الكويت. الطبعة الأولى 2004.

67ـ مجموعة مؤلفين: الإسلام وظاهرة العنف.دار السقا. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1996

68ـ مجموعة مؤلفين: الوهابية والسلفية: الأفكار والآثار. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2016.

69ـ مجموعة مؤلفين: قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر. من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1997.

70ـ مقبول أحمد، صلاح الدين: دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها. دار ابن الأثير. الجهراء، الكويت. الطبعة الثانية 1996.

71ـ المودودي، أبو الأعلى: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة. دار القلم. الكويت. الطبعة الرابعة 1980.

72ـ المودودي، أبو الأعلى: الجهاد في سبيل الله. بدون تاريخ ومكان النشر.

73ـ المودودي، أبو الأعلى: الخلافة والملك. ترجمة: أحمد ادريس. دار القلم. الكويت. الطبعة الأولى 1978.

74ـ المودودي، أبو الأعلى: تدوين الدستور الإسلامي. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان. الطبعة الخامسة 1981.

75ـ المودودي، أبو الأعلى: نحن والحضارة الغربية. الدار السعودية للنشر والتوزيع. جدة، السعودية. بدون رقم الطبعة 1987.

76ـ المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام السياسي. دار الفكر. دمشق، سوريا. الطبعة الأولى 1967.

77ـ الموصلي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية 2005.

78ـ المولى، سعود: الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين. مركز (المسبار) للدراسات والبحوث. دبي، الامارات. الطبعة الأولى 2012.

79ـ النجار، حسين فوزي: الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام. دار المعارف. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1985.

80ـ نسيرة، هاني: متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 2015.

81ـ يوسف، السيد: الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟ حسن البنا والبناء الفكري. الجزء الثاني. مركز (المحروسة) للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1994.

82ـ يونس، شريف: سيد قطب والأصولية الإسلامية. دار طيبة للدراسات والنشر. القاهرة، مصر. الطبعة الأولى 1995.

2ـ الأطاريح:

1ـ دبعي، رائد محمد عبد الفتاح: أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمين في مصر نموذجا. أطروحة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم السياسية بجامعة النجاح الوطنية في نابلس. فلسطين. العام الدراسي 2012.

2ـ الشيخ، رحماني: الأزمة الفكرية لحركات الإسلام السياسي. رسالة ماجستير في العلوم السياسية مقدمة إلى قسم العلوم السياسية في كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر. سعيدة، الجزائر. العام الدراسي 2015/2014.

3ـ طالب، عيسى: مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر: أبو الأعلى المودودي نموذجا. رسالة ماجستير في الفلسفة مقدمة إلى كلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران. وهران، الجزائر. العام الدراسي 2014/2013.

3ـ المجلات:

1ـ دريس، نوري: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي: إفرازان متناقضان للحداثة. مجلة (عمران)، وهي دورية محكمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة، قطر. العدد 32، ربيع 2020.

2ـ السيد، رضوان: الإسلام السياسي والأنظمة العربية. مجلة (شؤون الأوسط)، الصادرة عن مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق. بيروت، لبنان. العدد 41، 1995.

4ـ المؤتمرات:

1ـ أبو رمان، محمد: هل هو ربيع القاعدة؟. مساهمة ضمن: أوراق ونقاشات مؤتمر صعود الراديكالية الدينية في العالم العربي: الأسباب، المؤشرات والاستراتيجيات المضادة. مؤسسة فريدريش ايبرت. عمان، الأردن. 2014.

2ـ جبرون، أمحمد: نشأة الفكر الإسلامي وتطوره: دراسة في المثلث الإشكالي المدنية والأصالة والعقلانية السياسية. منتدى العلاقات العربية والدولية. الدوحة، قطر. الطبعة الأولى 2015.

3ـ الزبيدي، سالم فرج حمد: مصطلح الإسلام السياسي من حيث: المفهوم، تاريخية النشأة، أسباب الظهور والمصدرية الفكرية. ورقة مقدمة إلى ندوة المصطلحات المعاصرة وأثرها في تكوين الرأي العام ـ رؤية تأصيلية. والندوة عقدت في مركز تأصيل العلوم بجامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم في الخرطوم، السودان ما بين 2ــ 3 نوفمبر/ تشرين الثاني 2016.

ثانياً: باللغة الألمانية:

1- Diner, Dan: Versiegelte Zeit: Uber den Stillstand in der islamischen Welt. Propylaen Verlag GmbH. Berlin. Deutschland. 1 Auflage 2005.

2- Hafez, Farid: Islamisch- politische Denker: Eine Einfuhrung in die islamisch- politische Ideengeschichte. Peter Lang GmbH. Frankfurt. Deutschland. 2 Auflage 2014.